

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA  
Departamento de Antropología Social



**TESIS DOCTORAL**

**El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô  
de Recife: la ciudad de las mujeres que no será**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Aída Esther Bueno Sarduy**

Director

Tomás Calvo Buezas

**Madrid, 2015**

# **UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL



## **TESIS DOCTORAL**

### **EL OCASO DEL LIDERAZGO SACERDOTAL FEMENINO EN EL XANGÔ DE RECIFE. “LA CIUDAD DE LAS MUJERES QUE NO SERÁ”**

Autora:  
**Aída Esther Bueno Sarduy**

Director:  
Dr. Tomás Calvo Buezas

Madrid, 2014



*A la gran iyalorixá Lydia Alves da Silva (in memóriam).*

*A los descendientes de su estirpe ritual, que mantienen vivo su recuerdo y sostienen en alto su nombre.*



# ÍNDICE

---



<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>3</b>
<b>ESTRUCTURA DE LA TESIS.....</b>	<b>19</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>29</b>
<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>37</b>
<b>PARTE I.....</b>	<b>45</b>
<b>MARCOS TEÓRICOS REFERENCIALES: ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS DE LA RELIGIÓN.....</b>	<b>45</b>
<b>CAPÍTULO 1. RETOMANDO LA CUESTIÓN RELIGIOSA DESDE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA.....</b>	<b>47</b>
1.1 ESTUDIOS SOBRE LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE EN BRASIL Y LAS TRADICIONES RELIGIOSAS AFROBRASILEÑAS.....	54
1.1.1 <i>Los pioneros y sus discípulos.</i> .....	57
1.1.2 <i>Sincretismo vs. pureza: un debate inacabado.</i> .....	67
1.2 EL IMPACTO DE LOS PREJUICIOS RACIALES EN EL BLANQUEAMIENTO DE LA ACADEMIA BRASILEÑA: LA EXCLUSIÓN DE LOS INVESTIGADORES NEGROS Y MESTIZOS.....	71
1.2.1 <i>El europeo que africanizó el candomble.</i> .....	79
1.2.2 <i>Guerreiro Ramos: la denuncia del racismo académico y la falacia de la “democracia racial” freyrieriana.</i> .....	82
1.3 LA OBRA DE RUTH LANDES: LA ETNÓLOGA NORTEAMERICANA QUE DESCUBRIÓ “LA CIUDAD DE LAS MUJERES” EN SALVADOR DE BAHIA.....	91
1.4 ESTUDIOS Y ESTUDIOSOS DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS AFRORECIFENSES Y OTROS CULTOS SUBALTERNOS.....	95
1.5 LA HUELLA DE ALGUNOS ESTUDIOSOS EXTRANJEROS ILUSTRES: EL “SESGO AFRICANO”. .....	102
<b>CAPÍTULO 2. CUBA Y BRASIL: “CONTRAPUNTEO ENTRE LA AFRICANIZACIÓN DEL CANDOMBLÉ EN BRASIL Y LA CUBANIZACIÓN DE LAS TRADICIONES DE ORIGEN AFRICANO EN CUBA”. .....</b>	<b>113</b>
2.1 EN CUBA NO HUBO DEMOCRACIA RACIAL. ....	119
2.2 DEL EUROCENTRISMO Y EL RACISMO A LA TRANSCULTURACIÓN: LA OBRA DE FERNANDO ORTIZ.....	121
2.3 LOS HECHICEROS EN BRASIL Y LOS BRUJOS EN CUBA: ERRORES EN EL ANÁLISIS DE LAS FUNCIONES DE LOS AGENTES EN EL ESPACIO AFRORELIGIOSO.....	124
2.4 ÁFRICA ESTÁ EN CUBA. ....	126
2.5 LOS ETNÓLOGOS CUBANOS NO SE INICIARON EN LAS RELIGIONES ESTUDIADAS NI PASARON ‘AL OTRO LADO DEL ESPEJO’. ....	127



<b>PARTE II .....</b>	<b>129</b>
<b>LOS ESTUDIOS DE GÉNERO EN LAS TRADICIONES RELIGIOSAS AFROBRASILEÑAS¿UN DISCURSO PROPIO?. .....</b>	<b>129</b>
<b>CAPÍTULO 3. LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LOS ESTUDIOS SOBRE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS AFROBRASILEÑAS. ....</b>	<b>131</b>
3.1 OYERONKE OYEWUMI Y ‘LAS DIFERENCIAS ANATÓMICAS SIN GÉNERO’ EN LA SOCIEDAD YORUBA PRECOLONIAL. ....	138
3.2 LORAND MATORY Y LA ‘ASIMETRÍA SIN JERARQUÍA’ EN LOS ROLES DE GÉNERO. .	142
3.3 DE LA HOMOSEXUALIDAD RITUALMENTE TOLERADA A LA HETERONORMATIVIDAD: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA POTENCIALIDAD DEL “CÓDEX AFROBRASILEÑO”, DE RITA LAURA SEGATO. ....	143
<b>PARTE III.....</b>	<b>149</b>
<b>METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN.....</b>	<b>149</b>
<b>CAP. 4 LOS ORÍGENES Y LA REVOLUCIÓN DE LOS MÉTODOS DEL “TRABAJO DE CAMPO”. ....</b>	<b>151</b>
4.1 EL VIAJE, LAS ENTREVISTAS Y LA OBSERVACIÓN: LAS ESTANCIAS ETNOGRÁFICAS EN EL CAMPO RELIGIOSO AFROBRASILEÑO. ....	154
4.2 DISEÑO DE LAS ENTREVISTAS Y ANÁLISIS DEL DISCURSO NATIVO. ....	166
4.3LA OCULTACIÓN DE LA VOZ AUTORAL. ....	172
4.3.1 <i>El arte de la seducción en la tarea etnográfica</i> .....	175
4.4 VIVIR EN UN TERREIRO: APRENDIZAJES QUE CAMBIAN LA VIDA. ....	177
<b>PARTE IV .....</b>	<b>185</b>
<b>LA APROPIACIÓN MASCULINA DEL TERREIRO DE IEMANJÁ, CASA MATRIZ DEL XANGÔ EN PERNAMBUCO. ....</b>	<b>185</b>
<b>CAPÍTULO 5. LA FIGURA DE TIA INÊS EN LOS RELATOS FUNDADORES DEL SÍTIO: PRINCESA AFRICANA, ESCLAVA Y SACERDOTISA DE IFÁ. ....</b>	<b>187</b>
5.1 DE INÊS A ADÃO: LA RUPTURA DE LA SUCESIÓN FEMENINA.....	192
5.2 TENSIONES SUCESORIAS Y CONFLICTOS POR EL LIDERAZGO RELIGIOSO EN EL SÍTIO DE PAI ADÃO. ....	195
<b>CAPÍTULO 6. CAMBIOS EN LOS USOS Y COSTUMBRES DEL SÍTIO DE PAI ADÃO. ....</b>	<b>197</b>
6.1 LA CAPILLA: ESPEJO DEL SINCRETISMO. ....	197
6.2 EL IROKO: ÁRBOL SAGRADO Y ORIXÁ.....	201
6.3 EL INMUEBLE.....	203

<b>CAPÍTULO 7. EL LÍDER DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA: MANOEL DO NASCIMENTO COSTA Y LA RUPTURA DE LA TRADICIÓN EN EL SÍTIO DE PAI ADÃO.....</b>	<b>205</b>
7.1 LA SUSPENSIÓN DEL CATOLICISMO EN EL SÍTIO DE PAI ADÃO. ....	205
7.2 SUCESIÓN, HERENCIA Y CONFLICTOS EN LA FAMILIA DE SANTO.....	209
<b>CAPÍTULO 8. NUEVAS ALIANZAS Y NUEVAS COSTUMBRES: EL SÍTIO DE PAI ADÃO EN EL ESPACIO CULTURAL Y POLÍTICO DE RECIFE.....</b>	<b>217</b>
<b>PARTE V.....</b>	<b>227</b>
<b>LAS VOCES DE LA MEMORIA Y LA TRADICIÓN EN EL SÍTIO DE TIA INÊS.....</b>	<b>227</b>
<b>CAPÍTULO 9. TODO HA CAMBIADO EN EL SÍTIO DE TIA INÊS. MARÍA DO BONFIM Y WALFRIDO: LAS VOCES DE LA MEMORIA Y LA TRADICIÓN. ....</b>	<b>229</b>
9.1 MARÍA DO BONFIM O ‘TÍA MÃEZINHA’: TODA LA VIDA VIVIENDO EL SINCRETISMO. ....	230
9.2 UNA IYALORIXÁ CATÓLICA Y NAGÔ.....	233
9.3 DINAMITANDO LA TRADICIÓN: EL SÍTIO DE PAI ADÃO CONTRA EL SINCRETISMO. ...	234
9.4 OTRAS INTERPRETACIONES DEL SINCRETISMO. ....	235
9.4.1 <i>El efecto del “sesgo africano” y la “reafricanización del canodmblé”</i> .....	236
<b>CAPÍTULO 10. WALFRIDO: EL OGÃ MÁS ANTIGUO DEL SÍTIO DE PAI ADÃO REMEMORA LOS VIEJOS TIEMPOS.....</b>	<b>237</b>
10.1 EL SÍTIO SIEMPRE FUE DE TIA INÊS. ....	245
10.2 UN AXOGÚN DE LA CASA: LA PREEMINENCIA DEL LINAJE SOBRE EL RITUAL. ....	246
10.3 “ESTÁ PROHIBIDO QUE DANCEN LOS ADAFERÓ”.....	248
10.4 LOS CAMBIOS.....	249
10.5 LO QUE QUEDA DEL SÍTIO DE TIA INÊS. ....	250
10.6 ALBAÑIL, OGÃ, PERO PAI-DE-SANTO ¡DE NADIE!.....	250
<b>CAPÍTULO 11. EL DESENCANTO DE LOS ANTIGUOS.....</b>	<b>251</b>
11. 1 DESPUÉS DE TIA INÊS, EL PATRIARCADO.....	253
<b>PARTE VI.....</b>	<b>257</b>
<b>GÉNERO Y JERARQUÍA EN EL XANGÔ DE RECIFE: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA «MUERTE DEL MITO».....</b>	<b>257</b>
<b>CAPÍTULO 12. LA ESCLAVITUD Y LA RUPTURA DE LOS PATRONES PATRIARCALES AFRICANOS Y EUROPEOS: SU IMPACTO EN LA PREEMINENCIA DE LAS MUJERES EN LAS COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES.....</b>	<b>259</b>
12.1 EL ESCLAVO COMO “EXTRANJERO ABSOLUTO” EN LA SOCIEDAD DE DESTINO.....	260
12.1.2 <i>La eliminación de las jerarquías de sexo y género entre los esclavos</i> .....	268

12.2 LA PERVIVENCIA DEL MITO COMO RELATO FUNDADOR DE LA DESIGUALDAD. ....	272
12.3 EL MITO COMO EXPLICACIÓN. ....	274
12.4 TRANSFORMACIÓN, SUBVERSIÓN Y «MUERTE DEL MITO». ....	279
<b>PARTE VII.....</b>	<b>291</b>
<b>CUESTIONES PRÁCTICAS: EL REPARTO DE TAREAS Y RETRIBUCIONES ENTRE HOMBRES Y MUJERES EN EL XANGÔ DE RECIFE .....</b>	<b>291</b>
<b>CAPÍTULO 13. ENTRE LA “ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS” DE PIERRE BOURDIEU Y EL “FEMINISMO FILOSÓFICO” DE CELIA AMORÓS. ....</b>	<b>293</b>
13.1 LA “ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS” DE PIERRE BOURDIEU EN EL TERREIRO. .....	296
13.2 UNA MIRADA A LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES DENTRO DEL XANGÔ DE RECIFE DESDE EL “FEMINISMO FILOSÓFICO” DE CELIA AMORÓS. ....	303
13.3 LOS TESTIMONIOS DE LAS IYALORIXÁS. ....	310
13.4 CONTRA LAS DISTINCIONES JERÁRQUICAS BASADAS EN LOS GÉNEROS. ....	324
<b>PARTE VIII.....</b>	<b>327</b>
<b>PASADO Y PRESENTE DEL LIDERAZGO DE LAS GRANDES IYALORIXÁS EN EL XANGÔ DE RECIFE.....</b>	<b>327</b>
<b>CAPÍTULO 14. EL OCASO DE LAS GRANDES IYALORIXÁS. RECIFE YA FUE UNA “CIUDAD DE LAS MUJERES”. ....</b>	<b>329</b>
14.1 MÃE TILA: LA EXCEPCIÓN A LA REGLA. ....	330
<b>CAPÍTULO 15. LA DICTADURA DE GETULIO VARGAS Y EL ACOSO A LOS TERREIROS DE PERNAMBUCO. ....</b>	<b>335</b>
<b>CAPÍTULO 16. CUATRO GRANDES IYALORIXÁS DE RECIFE: BETINHA, BADÍA, DAS DORES Y LYDIA ÁLVES. ....</b>	<b>339</b>
16.1 MÃE BETINHA: LA FUERZA Y EL CORAJE ANTE EL ACOSO A LOS TERREIROS. ....	339
16.2 BADÍA Y LAS TÍAS DO “PATIO DO TERÇO”: AXÉ, CARISMA Y LIDERAZGO MÁS ALLÁ DEL TERREIRO. ....	341
16.3 MÃE DAS DORES: LA SENIORIDAD Y EL AXÉ. ....	344
16.3.1 <i>Los últimos días de Das Dores</i> .....	348
16.3.2 <i>Das Dores: madre de todos los hijos</i> .....	349
16.3.3 <i>Das Dores sí “cortaba”</i> . ....	350
16.3.4 <i>Das Dores: liderando su terreiro</i> . ....	351
16.3.5 <i>El viaje de Das Dores a São Paulo: un viaje maldito</i> . ....	352
16.3.6 <i>La muerte de la madre biológica de Roberto: las consecuencias fatales de desacatar el “recado” de los orixás</i> . ....	358

16.3. 7 <i>El axexé de Das Dores</i> .....	359
16.4 LYDIA ÁLVES DA SILVA: LA IYALORIXÁ QUE REABRIÓ LOS TERREIROS EN PERNAMBUCO.....	362
16.4.1 <i>La Jurema de Lydia Alves</i> . ....	363
16.4.2 <i>El terreiro de Lydia Alves en la Rua Regeneração: un lugar encantado</i> .....	367
16.4.3 <i>Matrifocalidad y liderazgo sacerdotal femenino</i> . ....	369
16.4.4 <i>El Sítio de Pai Adão y el terreiro de Lydia Alves: dos modalidades de liderazgo y sacerdocio</i> .....	374
16.4.5 <i>La familia de sangre</i> . ....	375
16.4.6 <i>La familia-de-santo</i> . ....	382
16.4.7 <i>La batalla de Lydia Alves por la reapertura de los terreiros en Pernambuco</i> . ....	384
16.5 LYDIA ÁLVES SEGÚN SUS HIJOS DE SANTO.....	386
<b>PARTE IX</b> .....	<b>393</b>
<b>LOS DISCURSOS SOBRE GÉNERO Y SEXUALIDAD EN EL CANDOMBLÉ: HACIA LA PLURALIDAD SIN JERARQUÍA DE LOS GÉNEROS</b> .....	<b>393</b>
<b>CAPÍTULO 17. LA ACADEMIA CONTRA RUTH LANDES: LA OCULTACIÓN Y EL SILENCIAMIENTO DE LA HOMOSEXUALIDAD Y LAS PRÁCTICAS TRANSGRESORAS EN EL CANDOMBLÉ</b> . ....	<b>395</b>
17.1 LA HOMOSEXUALIDAD MASCULINA Y FEMENINA DENTRO DEL CULTO A LOS ORIXÁS: ¿UNA CUESTIÓN DE IDENTIDAD? .....	402
17.2 EL LÍDER DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA ESTUDIADA HABLA SOBRE LA HOMOSEXUALIDAD DENTRO DEL XANGÔ DE RECIFE. ....	404
17.2.1 <i>El "empate técnico" la Iglesia Católica tiene más mujeres homosexuales y el candomble más hombres</i> .....	405
17.2.2 <i>"La Iglesia católica anda paralela"</i> . ....	406
17.2.3 <i>"El candomblé pone la escuela de samba en la calle"</i> .....	407
17.2.4 <i>La tradición nagô no discrimina a nadie: "no tiene el derecho de discriminar"</i> . ....	409
17.3 EL XANGÔ DE RECIFE: ENTRE "LA LÓGICA DE GÉNERO NO ESENCIALISTA" Y "EL DISCURSO POLÍTICAMENTE CORRECTO" DE LA SOCIEDAD MAYORITARIA.....	412
17.3.1 <i>La lógica no esencialista de género propia del candomblé</i> . ....	413
17.3.2 <i>Un pai-de-santo "políticamente incorrecto"</i> . ....	420
17.4 OTRAS VOCES SOBRE LA HOMOSEXUALIDAD EN EL XANGÔ DE RECIFE.....	423
17.5 CUERPO, GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA SEXUAL: CUANDO LOS HOMBRES DANZAN PARA LOS ORIXÁS CON ROPAS FEMENINAS.....	429

<i>17.5. 1 El origen de una confusión: género no es diferencia sexual.....</i>	<i>431</i>
<b>CAPÍTULO 18. EL CUERPO: TERRITORIO DE LA SIMBOLIZACIÓN SOCIAL Y PSÍQUICA DE LAS RELACIONES SOCIALES HISTÓRICAS. ...</b>	<b>433</b>
18.1 CONSTRUYENDO UN NUEVO <i>HABITUS</i> EN EL NUEVO MUNDO. ....	434
18.2 DECONSTRUYENDO LAS NOCIONES ESENCIALISTAS DE GÉNERO Y SEXO EN EL CAMPO RELIGIOSO AFROBRASILEÑO. ....	436
<b>PARTE X.....</b>	<b>441</b>
<b>LA FIESTA DE SANTO: EL REENCUENTRO QUE MITIGA LA NOSTALGIA DEL ALEJAMIENTO. ....</b>	<b>441</b>
<b>CAPÍTULO 19. CUANDO LOS ORIXÁS REGRESAN A LA TIERRA.....</b>	<b>443</b>
19.1. TRANCE, DANZA Y <i>PERFORMANCE</i> RELIGIOSA. ....	445
<b>CAPÍTULO 20. EL CONOCIMIENTO QUE LOS ANTIGUOS NO REVELARON: LA REDUCCIÓN DE LOS ORIXÁS VENERADOS EN EL XANGÔ DE RECIFE.....</b>	<b>455</b>
<b>CAPÍTULO 21. EL IAÔ: VIEJAS Y NUEVAS MOTIVACIONES PARA HACER LA FEITURÍA. ....</b>	<b>461</b>
21.1 LOS ORIXÁS PREDILECTOS: OXÚM, XANGÔ, IEMANJÁ Y IANSÃ.....	463
21.2 EL PELIGRO DE CEDER A LAS PRESIONES Y TROCAR UN ORIXÁ. ....	464
21.3 INICIARSE EN LAS CASAS DE SANTO TRADICIONALES: UNA SALVAGUARDA.....	465
<b>CAPÍTULO 22. LA TIERRA: EL MEJOR LUGAR PARA LA COMUNIÓN ENTRE LOS SERES HUMANOS Y LOS ORIXÁS. ....</b>	<b>467</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>469</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>489</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>509</b>

# INTRODUCCIÓN

---



## INTRODUCCIÓN

El trabajo que me propongo presentar en esta tesis doctoral es el resultado de mi experiencia como investigadora en el campo religioso afro-recifense. De las estancias etnográficas en casas de santo pertenecientes a una de las ramas del *Candomblé*<sup>1</sup>, conocido como “*Xangô de Recife*”, surgen todas las reflexiones y los testimonios que expondré y discutiré a lo largo de estas páginas.

He situado el foco de mis estudios en los procesos de cambio que viene experimentando el *Xangô de Recife*, uno de los cultos llamados “tradicionales” dentro del campo religioso afrobrasileño. El análisis de estos procesos de cambio y la evolución de las prácticas religiosas constituye el núcleo de las cuestiones que aquí serán abordadas.

Mi experiencia de campo entre las religiones afro-brasileñas se inició en el año 1999, cuando por primera vez hice una estancia etnográfica en la ciudad de Salvador de Bahía, conociendo algunas de las casas de santo de mayor arraigo en la ciudad, entre ellas, la “*Casa Branca*”. Estos contactos preliminares, -aún sin haber definido mi objeto de estudio- me permitieron familiarizarme con estos cultos y con miembros de diferentes *terreiros*<sup>2</sup>, con quienes he mantenido contacto desde entonces. En este primer período aprendí mucho sobre el vocabulario de los cultos y los códigos que luego me permitirían convivir más íntimamente entre los practicantes y simpatizantes de estas tradiciones religiosas afrobrasileñas, nombradas popularmente como “*gente de santo*”. Sólo después de este aprendizaje pude acceder a la comprensión del entramado de símbolos, rituales, palabras y relaciones que caracterizan a estas religiones y su entorno social y cultural. Otros viajes realizados con posterioridad, en 2001, 2002, 2005 y 2007,

---

<sup>1</sup> Según explica Vivaldo Costa Lima (1977) el término *candomblé* se utiliza para nombrar de forma genérica a los grupos religiosos caracterizados por un sistema de creencias en divinidades llamadas orixás, y asociados al fenómeno de la posesión o trance místico. También *candomblé* se utiliza como sinónimo de Terreiro, casa de santo o roça, es decir, el lugar donde se realizan las ceremonias religiosas. Cabe señalar que se utiliza también el término ‘secta’, para designar al *candomblé* como sistema religioso. Según explica este autor, antiguamente la palabra *candomblé* poseía una significación más lúdica que religiosa, significando en una de sus etimologías “danza de negros”. De hecho, en 1937 después de la realización del *Congreso Afro-brasileiro da Bahia*, fue creada la *União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia*, para catastrar las casas de santo más ortodoxas en los rituales y conducidas por pais e mães-de-santo de seriedad reconocida. Como puede notarse, el término *secta* no comportaba, en este sentido, ninguna connotación negativa y era preferible a la palabra *candomblé*. No obstante, cada *candomblé* tiene su propio nombre específico, generalmente vinculado a la nación de procedencia (Keto, Jeje, Nagô, etc) o a alguna de sus figuras más ilustres, por ejemplo el *candomblé* o *terreiro* de mãe Lydia, mãe Stela, o Mãe Menininha. También puede tener el nombre del barrio en el que se ubica acompañando al nombre de su fundador/a.

<sup>2</sup> Terreiro, es uno de los nombres del lugar donde se rinde culto a los orixás.



me llevaron a São Luis de Maranhão y a Recife, conociendo otras tradiciones afrobrasileñas como el Tambor de Mina y el Xangô.

He acompañado estas estancias etnográficas con un trabajo de lectura en profundidad de los textos antropológicos más sobresalientes en esta materia (Rodrigues, Ramos, Ribeiro, Carneiro, Bastide, Freyre, Verger, Ferretti, Landes, Motta, Segato, Capone, Giobalina y Carvalho, entre muchos otros). Estas lecturas han sido fundamentales a la hora de tomar mi opción como investigadora por el análisis de los procesos de cambio que experimentan estas prácticas religiosas consideradas “tradicionales” y fuertemente vinculadas a la historia del país; una historia marcada por la presencia de la esclavitud como sistema social, un sistema de dominación que articuló las relaciones sociales durante siglos y dentro del cual los esclavos y sus descendientes, a través de procesos muy complejos, consiguieron transmitir una pequeña parte del acervo cultural y religioso de sus ancestros.

En la memoria colectiva y fragmentada de sus adeptos, que intentan que dichas tradiciones pervivan superando nuevos desafíos, podemos ver la huella de África en Brasil y comprender los procesos de cambio cultural, mestizaje y transformación de este valioso patrimonio espiritual y cultural.

En la periferia de la ciudad de Recife, en el barrio de Agua Fría, fue donde realicé las estancias etnográficas; de ese trabajo de campo y del análisis de lo que escuché y vi, esta tesis doctoral intentará presentar algunas hipótesis. Desarrollé mi trabajo como investigadora en dos de las casas de santo de mayor prestigio e influencia dentro del *Xangô* en Recife: el Sítio del Pai Adão<sup>3</sup> (Sítio en adelante) y el terreiro de Lidia Alves. La mayoría de mis entrevistados están relacionados de alguna manera con estos dos terreiros, generalmente son “*hijos*” de estas *casas de santo*. Otros informantes pertenecen a la *familia de santo* más amplia, guardando siempre algún tipo de parentesco ritual o relación familiar con dichos *terreiros*.

Como habían hecho notar algunos prestigiosos investigadores que me precedieron en este campo de estudios (Segato, Carvalho, Giobellina, Motta, Brandão y do Nascimento entre otros) el *Xangô* tradicional habría ido experimentando algunos cambios a lo largo de las últimas décadas, y esta consideración había sido bosquejada

---

<sup>3</sup> Conocido también como “Obá Ogunté”, después de ser considerado espacio protegido y de interés público, por las autoridades locales.

en algunos estudios. Especialmente un artículo publicado por José Jorge Carvalho<sup>4</sup> en 1987 trataba el tema de la nostalgia y la concepción del tiempo histórico en los cultos afro-brasileños, especialmente el *Tambor de Mina*<sup>5</sup> y el *Xangô de Recife*. Carvalho destaca en ese artículo 4 aspectos en los que estos cambios se apreciarían de forma importante: 1) Crisis de la memoria colectiva y ausencia de grandes líderes, 2) Conflictos de liderazgo, 3) Divergencias y convergencias entre sistemas rituales y 4) Choques entre visiones del mundo.

El primero de estos cuatro factores —esa crisis de la memoria colectiva y la carencia de grandes líderes—, me fascinó cuando leí por primera vez este texto, cuya lectura fue fundamental a la hora de orientar mi trabajo de campo y construir mi objeto de investigación. Carvalho describe ese sentimiento de pérdida que sienten los miembros del culto por la ausencia de los antepasados, una nostalgia del *Xangô* antiguo, del cual el presente no sería más que una copia devaluada. La memoria de los fundadores del *Xangô* se habría prácticamente borrado, no quedando en la actualidad casi nadie que conociera de forma integral la tradición africana que le dio origen. Si Carvalho describía este sentimiento en 1985, yo quería “actualizar” esta discusión y ver qué síntomas se apreciaban de esta pérdida de la tradición en cultos llamados “tradicionales”. La descripción de Carvalho pinta un panorama que pudiera parecer a priori, deprimente, pero que se resuelve de la siguiente forma:

[...] Se observa entonces cierta ambigüedad en la visión del mundo de los cultos, que expresa la alternancia entre dos sentimientos: el de orgullo y el de carencia. Ambos se resuelven (en la medida en que es posible resolverlos) en la actitud nostálgica. Por el lado de la carencia, de la ausencia de grandes líderes, el mundo del *Xangô* pasa a ser casi platónico, ya que todo lo que se realiza hoy es una mera copia imperfecta de la gloria antigua, del tiempo en que los africanos hacían las cosas: la música que ahora se oye ya no está tan bien cantada; los tambores, un pálido reflejo de la manera antigua de tocar; la danza también es una imitación sufrible de los maravillosos toques de antes; una iniciación completa de hoy en día ya no tiene el *axé*<sup>6</sup> de un simple collar lavado por un famoso pai-de-santo de principios de siglo. Se siente en todo la insuficiencia del presente y una lucha desesperada por retener, o por lo menos registrar, la rica experiencia humana pasada.

Quien entra en familiaridad con el culto va encontrándose muy pronto con un universo de experiencias grandiosas del pasado y dentro de él debe comenzar a

---

<sup>4</sup> Jose Jorge Carvalho. A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. Série Antropológica, N° 59. Brasília DF, 1987.

<sup>5</sup> Nombre dado al culto afrobrasileño de ritual jeje en Maranhão.

<sup>6</sup> El *axé* es la fuerza espiritual y mágica procedente de las divinidades, el poder de realización de cualquier cosa.

construir la suya propia. Para la misma continuidad del culto es importante que ese ideal pasado y por definición inalcanzable, no funcione como elemento inhibitor, y sí, por el contrario, que se convierta en estímulo para los nuevos miembros, pues significa, entre otras cosas, que se entra en un culto ya consolidado, que ya alcanzó su período de plenitud. Esa retórica de aceptación es extremadamente eficaz.<sup>7</sup>

Entonces tuve claro que orientaría mi trabajo de campo en esa línea de investigación y me propuse viajar a Recife, visitar esos terreiros, conocer, escuchar y entrevistar a personas que tuvieran como mínimo 30 años de iniciadas en el culto, e indagar cómo fue ese *Xangô* antiguo, qué se hacía antes que ya no se hace, cómo se hacía en aquellos tiempos y nunca más después, y sobre todo, quién, ya que por tratarse de un culto iniciático la figura de cada uno de sus líderes es determinante. Cada *mãe-de-santo* o *pai-de-santo*, dentro de la comunidad que conforma, ejerce un papel predominante y las relaciones entre éstos y sus hijos-de-santo suele ser jerárquica. Los líderes de las casas de santo acumulan prácticamente todo el poder de decisión dentro de la comunidad religiosa y su autoridad raramente es contestada por sus *hijos-de-santo*; de ahí la relevancia de quién hacía esto o aquello. En el pasado algunos de esos líderes fueron tan incuestionables que si se nombran y se dice que hacían tal cosa de tal forma, es como en el cristianismo remitirse a la palabra de Dios.

De esas entrevistas fueron surgiendo temas diferentes que pueden conectarse, pero que necesariamente no están a primera vista relacionados. Son síntomas a través de los cuales los *hijos-de-santo* perciben que el *Xangô* no se encuentra precisamente en sus tiempos de gloria.

Partiendo de mi experiencia de campo y del análisis de esos testimonios presento aquí las hipótesis que defenderé en este trabajo doctoral sobre el *Xangô* de Recife:

1) La introducción de una corriente nueva de pensamiento en algunos líderes y miembros de estas casas de santo, originada a partir de los estudios antropológicos y sociológicos realizados en la Academia, ha tenido y continúa teniendo una gran influencia en los cambios que se están introduciendo en algunas prácticas religiosas y sobre todo en los elementos discursivos que sirven de apoyatura a estas mudanzas.

---

<sup>7</sup> José Jorge de Carvalho. Op. Cit. P.3 Explicaré más adelante cómo Carvalho considera que se resuelve satisfactoriamente esa nostalgia por el tiempo pasado y glorioso del *Xangô*.

2) La importación de un repertorio estético que desborda las formas clásicas o tradicionales en que los *hijos-de-santo* acostumbraban a representar a sus orixás. Resulta cada vez más visible esta transformación en la indumentaria de las ceremonias y los artefactos que representan a estas deidades. Los discursos con relación a esa “nueva performance” revelan cambios muy significativos en la forma de imaginar y representar a los *orixás*<sup>8</sup> y se articula dentro de otras estéticas procedentes de fiestas muy importantes dentro de las tradiciones culturales y folclóricas de Brasil, tengan o no carácter religioso, como el *Carnaval*, el *maracatú* y otras.

3) La existencia de una “nueva narrativa” que explica y concilia las prácticas consideradas tradicionales con el contexto actual en que se desenvuelven los creyentes y que preconiza futuros cambios, adaptando la doctrina tradicional a los nuevos tiempos. El vacío que dejan los antiguos, esos grandes sacerdotes y sacerdotisas que desaparecieron llevándose con ellos una parte insustituible del acervo religioso, se intenta rellenar con nuevas prácticas que de alguna manera revitalizan el *candomblé* y lo actualizan, sin modificar radicalmente las estructuras primordiales que permiten que pueda seguir siendo considerado un “culto tradicional” de matriz africana, a pesar de estas mudanzas.

4) La desaparición de las grandes *iyalorixás*<sup>9</sup> como jefas de los terreiros como señal determinante del cambio en el Xangô de Recife y la apropiación por parte de los hombres del liderazgo sacerdotal que estuvo históricamente en manos de las mujeres en estos cultos.

Esta última cuestión —la más notable y sobresaliente que aprecié en mis estudios sobre las mutaciones del Xangô— exigió que considerara con detenimiento qué aspectos habrían podido influir en la reapropiación de la jerarquía del Xangô de Recife por parte de los hombres, que son quienes en la actualidad dirigen los más importantes terreiros. Entiendo —como intentaré demostrar más adelante— que este cambio en la gobernanza de los *terreiros*, además de una cuestión de género, es una cuestión política, un efecto de la naturalización de la dominación masculina inscrita en

---

<sup>8</sup> Divinidades de origen africano a quienes se riende culto en el candomblé y otras tradiciones afro.

<sup>9</sup> Sacerdotisa del culto a los orixás.

el *habitus*<sup>10</sup> que consagra —también en el campo religioso afrorrecifense estudiado— el orden patriarcal que regula las relaciones sociales en la sociedad mayoritaria.

Este efecto del patriarcado en el campo religioso es correlato a su vez, de la política de colonización impuesta en nuestro continente y que ha traspasado todas las estructuras sociales. Bajo la acción de la globalización, el efecto de la *colonialidad del poder*<sup>11</sup> y el *patriarcado*<sup>12</sup> se conjugan compulsivamente en un contexto social históricamente marcado por la exclusión, alcanzando e imponiendo su ideología a todos los grupos, también a las minorías étnicas que —debido a su condición minoritaria y marginal—, pudieron de alguna forma evadir y/o transgredir los principios de ordenamiento sociales, es decir, pudieron esquivar en cierta medida el *habitus* social producido e impuesto por el grupo dominante. Por encontrarse —precisamente—, en el margen de la sociedad, las comunidades afrodescendientes desarrollaron formas alternativas de organización comunitaria, de codificación de la vida familiar, de construcción de la sexualidad y de los imaginarios de género, itinerarios disidentes con relación al mandato dominante.

En el interior de las comunidades afrodescendientes en Brasil, el espacio religioso —el *terreiro*— liderado desde sus orígenes por las mujeres fue quizás, el lugar donde todas estas creaciones culturales originales se manifestaron de forma más expresiva y donde alcanzaron mayor visibilidad. Por ello se convirtió en un lugar preferente donde investigadores de diferentes áreas acudieron para observar las exóticas tradiciones culturales de los africanos en Brasil —víctimas de la trata trasatlántica— y de sus descendientes. En este momento —y desde hace mucho tiempo—, esas producciones culturales —especialmente los imaginarios de género, sexo y diferencia sexual— se ven fuertemente cuestionadas por el discurso hegemónico.

---

<sup>10</sup> Utilizo el concepto o la noción de *habitus* en clara referencia a los trabajos de Mauss (1971) y Bourdieu (1991, 1996, 1997).

<sup>11</sup> La *Colonialidad del poder* es un concepto acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder: la clasificación social básica y universal de la población en torno de la idea de "raza" (para profundizar en el contenido y alcance de este concepto véase: Quijano 1992, 2000 y 2006 y Germana 2010).

<sup>12</sup> Sobre el concepto de patriarcado tomo la definición que ofrece Posada Kubissa (2009) y que lo aborda como "sistema de dominio masculino" que a "a lo largo de la historia humana [...] establece las relaciones de parentesco (familia y linaje), así como el orden simbólico todo, es decir, la organización política, económica, cultural y social en general, como dominio masculino".

Trabajaré en detalle estas cuatro cuestiones aplicando a los testimonios que recogí durante el trabajo de campo y a mis observaciones la teoría antropológica sobre el estudio de las religiones, los estudios de antropología del género, la teoría y la crítica feminista, sumando la perspectiva psicoanalítica (lacaniana) considerando que todas ellas resultan imprescindibles para iluminar las cuestiones que me propongo debatir. También las valiosas aportaciones de los investigadores que me precedieron en el campo religioso afropernambucano y específicamente en la tradición religiosa conocida como “Xangô de Recife” han sido fundamentales en mi análisis, más aún aquellos que fueron realizados en los mismos *terreiros* que frecuenté.

En este trabajo doctoral profundizaré en los aspectos concretos arriba mencionados, ya que en los mismos se pueden apreciar cambios y transformaciones importantes en la práctica religiosa y en la visión del mundo de la *gente de santo*, tal y como se advierte en las referencias que me hicieron los *hijos e hijas de santo* que conmigo hablaron sobre cómo fue el Xangô que ellos conocieron hace décadas y el que existe hoy.

A través de los diálogos y entrevistas que mantuve con *hijos e hijas de santo* del *Sítio de Pai Adão* y *La Casa de Lydia Alves*, que comparten entre sí haber sido iniciados en los cultos como mínimo hace 30 años, intento identificar primeramente en qué áreas específicas dentro de la visión religiosa del *pueblo de santo* se estarían produciendo esos cambios, en qué consisten, y sobre todo, cómo son percibidos y elaborados discursivamente por los miembros del culto, reflexionando sobre qué podrían estar indicando estas alteraciones. También fueron muy valiosas las conversaciones y entrevistas con *hijos e hijas de santo* de otras naciones o rituales que forman parte del campo religioso afrobrasileño conocido de forma genérica bajo la denominación de *candomblé*.

En muchos de los trabajos antropológicos sobre las tradiciones afrobrasileñas, el énfasis se ha focalizado en la descripción de estos cultos, trabajos que explican detalladamente los atributos de cada *orixá*, sus formas, colores, comidas votivas y la forma como se organiza la casa de santo; también se han adentrado en la descripción de los rituales, señalando qué sucede paso a paso, en cada una de las ceremonias. En mi caso no he realizado esta tarea descriptiva. Lo que más me interesaba era analizar de qué manera los miembros de la comunidad religiosa adaptan o transforman las

tradiciones —que pueden presentarse como inamovibles en estos cultos tradicionales, ya que éstos tienen como principio permanecer fieles a las costumbres de la nación, y por lo tanto, se muestran reticentes a los cambios y a las innovaciones—, y cómo se incorporan al campo religioso los cambios y las demandas de la sociedad mayoritaria, ya que el ámbito de estos cultos —denominados también subalternos— se comunica y dialoga con la cultura dominante y con las estructuras de poder estatales.

Una cuestión que conviene aclarar es que este trabajo no sigue un discurso lineal sobre un acontecimiento determinado y por lo tanto más que un relato sobre una cuestión única, presenta más bien una estructura fractal. Esto es debido a que fueron los discursos de mis informantes los que fijaron los diversos temas y cuestiones que luego he explorado, que no siguen ni una secuencia temporal ni están vinculados entre sí de manera causal. En este sentido, el objeto de estudio se fue construyendo y estructurando a medida que surgieron temas con suficiente entidad como para constituir un núcleo de estudio específico.

Es muy importante explicar que los *terreiros* en los cuales he realizado mi trabajo de campo en el Xangô de Recife pertenecen ambos a la “*aristocracia de santo*”, es decir, que dentro de campo religioso afrorecifense, ambas casas de ritual Nagô tienen un prestigio derivado de esa historia gloriosa de sus antepasados, y en las clases suburbanas de Recife existe un respeto por estos lugares míticos donde hace tantísimo tiempo se plantó el *axé* que continúa transmitiéndose a los *hijos de santo* de las casas tradicionales, como el *Sítio de Pai Adão* y *La Casa de Lydia Alves*. Pertenecer a estas casas tradicionales, haber sido iniciado por alguna de esas grandes *iyalorixás* o *babalorixás* del pasado, constituye una forma de entrar en esta aristocracia religiosa que ofrece una referencia y una identidad a personas excluidas de los beneficios que disfrutaban las clases altas. Curiosamente, a través de los diferentes servicios que ofrecen estos cultos, personas humildes, que viven en la periferia de Recife, en barrios marginales, entran en contacto con la clase alta, con la élite política, cultural y académica, que se acerca a los *terreiros* en busca de estos servicios religiosos, o por otros intereses.

Grandes personalidades del mundo académico, cultural y político y grandes empresarios han visitado y frecuentado el *Sítio de Pai Adão*, mostrando públicamente su relación con algunos sacerdotes y sacerdotisas del Xangô. Incluso la Iglesia católica

admite de alguna forma que el *Sítio de Pai Adão* es un lugar de raíz, de referencia, ya que durante muchos años sacerdotes católicos celebraron misas, bautismos y otras ceremonias en la capilla católica que está dentro del terreiro hasta hace relativamente poco tiempo. Explicaré más adelante por qué se suspende esta relación entre la Iglesia católica y el *Sítio de Pai Adão*, pero señalo esto como un indicador más de la relevancia y reconocimiento de este terreiro en la sociedad recifense.

La pervivencia de estos *terreiros*, su conexión directa con los esclavos africanos y sus descendientes, su celo por preservar las tradiciones ancestrales, hicieron de estos lugares puntos de referencia cultural y religiosa. En estas casas se guardaba una forma peculiar y ancestral de culto a los orixás procedente de África. Esta idea de estar tocando algo que habría permanecido casi inalterado a través de los tiempos despertó el interés de muchos investigadores que creyeron ver en estos cultos un lugar donde acaso se hubiera podido preservar lo más auténtico y original de las prácticas y rituales más antiguos de la cultura de los negros en el Brasil. Su condición actual de “cultos de raíz africana” ha potenciado este interés por retener el legado de los africanos que, como esclavos, trajeron consigo estas tradiciones religiosas y culturales a Brasil.

Estas formas de expresión religiosa tan vistosas y atractivas desde el punto de vista de la “*performance*”, la experiencia del trance, la música que a través de los toques de los tambores sagrados<sup>13</sup> llama a los dioses a la tierra, los cantos a los *orixás*, la vestimenta tan rica en bordados y colores, los llamativos collares que indican qué *orixá* es el “*dueño de la cabeza del iniciado*” y su posición dentro de la jerarquía religiosa y tantos otros aspectos propios de los cultos, han constituido desde siempre un foco de atracción para estudiosos de diferentes áreas, especialmente antropólogos y

---

<sup>13</sup> *Tambor*: es el nombre genérico para el instrumento musical de percusión compuesto por un cuerpo de forma cilíndrica, fabricado en madera o metal, con una o dos pieles tensadas en sus extremos. El uso de este instrumento es fundamental dentro de los cultos de origen africano, a tal punto que en Brasil hay cultos que se denominan, “*tambor*”, como el *Tambor de Mina*, en Maranhão. También se denomina *tambor* a las ceremonias públicas o *toques* en esos terreiros. Estos instrumentos de percusión de uno o dos parches se denominan de diferente forma según estemos en una u otra tradición religiosa; los *atabaques* son tambores de un solo parche, que se utilizan en los candomblés de Bahía, en diferentes *naciones* de los cultos afrobrasileños. Son tres y cada uno tiene un tamaño en forma decreciente. Se llaman Rum, Rumpi y Lé. Estos *atabaques* también pasan por una ceremonia en los candomblés tradicionales, de modo que son consagrados. En esta ceremonia reciben los *axés* vegetales y animales que los diferenciarán de otros atabaques que son usados de forma profana. Una vez consagrados, sólo pueden ser tocados por iniciados que previamente pasan por una ceremonia que les habilita para ello. El *Ogã Calofé*, es el jefe de los tocadores de atabaques; conoce todos los toques de todos los orixás y conduce los cantos sagrados. El *Ogã-de-atabaque*, es quien toca los tambores consagrados. También se le llama alabê.

En los terreiros de Xangô se denominan *Ilús* y tienen dos parches. En la santería afrocubana se denominan *tambores batá*, tienen dos parches, son tres y cada uno tiene un tamaño diferente, de mayor a menor: *iyá*, *itótele* y *okónkolo*. Sea cual sea la tradición religiosa a la que estemos haciendo referencia, estos tambores tienen que haber sido consagrados a través de un ritual para que puedan utilizarse en las ceremonias religiosas al igual que quien los toca. Es esto lo que los diferencia de los que tienen un uso profano.



sociólogos que describieron en detalle estas ceremonias, estos dioses u orixás, y las relaciones entre estos y sus hijos.

Las ceremonias que forman parte de los cultos a los orixás en las tradiciones religiosas afrobrasileñas tienen una parte privada, íntima, reservada celosamente a los iniciados y personas de *axé*<sup>14</sup>, quienes pueden presenciar y participar de las mismas; pero hay también una “*performance*” que se realiza de forma pública y que incluye toques de tambor, cantos bellísimos que llaman a los *orixás*, bailes que desarrollan coreografías espléndidas —sobre todo cuando el *orixa* decide *cabalgar* a su hijos de santo y toma posesión de ellos—, todo ello en un ambiente muy cuidado, donde el vestuario, la decoración de la sala y la disposición de los participantes, conforma un espectáculo religioso de enorme riqueza visual. Esta parte pública de las ceremonias de *candomblé* atrae a muy amplios sectores de la población vinculados o no la comunidad religiosa y se han mostrado muy atractivas también para los investigadores.

En los cantos, en los toques de tambor, en el atuendo de los participantes se puede palpar la herencia cultural africana y conexión inexorable a la tierra de donde partieron millones de esclavos rumbo a Brasil y se aprecia igualmente la herencia cultural portuguesa, que también impregna las ceremonias. Son elementos tan diversos que —una vez transculturados—, resulta difícil y complejo separar y clasificar.

La energía que genera este culto, el sentimiento y la emoción con que los iniciados se entregan al orixa que los posee es de tal magnitud, que es fácil acabar siendo seducido por la energía que emana del ritual, y es fácil también que surja el deseo de pertenecer a la comunidad de creyentes.

Cabe aquí señalar que no pocos estudiosos del *candomblé* han acabado iniciándose también en el culto religioso, pasando de investigadores, a practicantes e *hijos de santo*. Los casos de Roger Bastide, Pierre Verger y Joana Elbein son quizás los más sobresalientes como muestra de este “tránsito de investigador a practicante”, adoptando compromisos de carácter religioso con la religión estudiada. Regresaré más

---

<sup>14</sup> El Axé es concepto crucial en las tradiciones religiosas afrobrasileñas. Es un principio que denomina la fuerza y el poder que habita las divinidades, un poder de realización. Este poder se encuentra también en determinados objetos que se utilizan en los rituales (herramientas de metal, madera, etc.) y se encuentra en la naturaleza: plantas, piedras, etc.). Pero el axé también alcanza a los hijos e hijas de santo, que son tocados y habitados por esta fuerza dinámica que les permite realizarse espiritual y materialmente. Este axé o fuerza debe ser revitalizado, fijado y alimentado a través de la acción ritual; por ello en toda ceremonia de “asentamiento” o “alimento” del orixá, se refuerza este axé a través de las hojas sagradas, la sangre de los animales que son sacrificados y las ofrendas de comida seca. Sin este ‘axé’ no tiene ningún sentido la acción ritual.

tarde sobre este asunto de la iniciación al candomblé de algunos investigadores y sus implicaciones.

Si en sus comienzos estas tradiciones religiosas fueron patrimonio de los descendientes de los africanos cautivos y estuvieron asociadas a la condición mental “primitiva” y al bajo estrato sociocultural de los negros, con el tiempo se han ido extendiendo a todos los estratos sociales, económicos y a todos los componentes etnorraciales de la sociedad brasileña, sucediendo algo parecido en todas las sociedades latinoamericanas que pasaron por el sistema esclavista, donde estos cultos o “sectas” de raíz africana se han expandido con una fuerza extraordinaria, atravesando todas las capas sociales<sup>15</sup>.

En la actualidad, más allá de las sociedades donde crecieron y se arraigaron estas religiones de origen africano, se viene apreciando desde hace mucho tiempo una corriente bastante considerable de nuevos adeptos a estos cultos que nada tienen que ver ni cultural ni étnicamente con estas religiones. Decenas de miles de occidentales, de la más variada procedencia, se acercan a estas religiones, llegando muchos a “coronar su santo”<sup>16</sup>, cumpliendo con todos los rituales iniciáticos que estas religiones conllevan.

Philippe Laburthe-Tolra y Jean Pierre Warnier (1998) señalan a propósito de la relación entre las religiones llamadas “tradicionales” y el impacto que el desarrollo ocasiona en las mismas, que si bien es cierto que cuando se produce la inevitable ruptura de la cohesión que sólo puede ser mantenida en pequeños grupos, estas religiones sufren ciertos “trastornos”, como la reducción de los períodos de iniciación, la pérdida de conocimiento de los símbolos y mitos, las reiteradas transgresiones de las reglas que establecían determinadas prohibiciones, etc.

---

<sup>15</sup> Me refiero a la expansión que han experimentado las religiones de origen africano en toda América Latina, específicamente en países como Cuba, Argentina, Haití, Venezuela y otros tantos, donde ya no es posible establecer una conexión unívoca entre los adeptos de estas tradiciones religiosas y un grupo étnico específico o una clase social particular.

<sup>16</sup> La ‘coronación de Santo’ en Cuba, ‘*feituria*’ o ‘*fazer cabeça*’ en Brasil, es la ceremonia en la que el neófito, después de haber pasado por diferentes ceremonias y rituales concluye su proceso de adhesión a la religión. Este proceso consta de diversas fases y a través de las mismas el neófito debe aprender todo lo que se refiere al cuidado de su *orixá*, y las creencias y prácticas de la nación a la que pertenecerá: cantos, bailes, toque de tambor, comidas rituales y también los rezos con los que entrará en contacto con las deidades a las que rendirá culto. También se preparará para recibir en trance a su *orixá*. La ceremonia propiamente puede durar 40 días en los *terreiros* tradicionales, aunque hoy en día por las exigencias laborales y otras circunstancias, el tiempo de reclusión se ha ido reduciendo considerablemente. Sin embargo, el proceso de iniciación comienza mucho antes, y puede tardar años hasta que el iniciado sea ‘*coronado*’ o ‘*feito*’.

Esta pérdida de las antiguas tradiciones y la deserción de muchos adeptos que ya no están dispuestos o que por diversas razones no pueden cumplir con las exigencias de estas religiones, cohabita con el interés que despiertan estas tradiciones religiosas en muchos occidentales ajenos a ellas. Así se explicaría, según estos autores, esta doble dinámica que experimentan las religiones tradicionales entre las que se ubican las tradiciones religiosas afrobrasileñas:

[...] Las religiones tradicionales, con grados superiores de conocimientos esotéricos muy complejos, no pueden enfrentarse al deseo de las masas de acceder a la autonomía individual. No responden ni a las exigencias de una moral personal ni a las del racionalismo moderno, condición del auge técnico, ni a las de un ideal de progreso, puesto que son religiones cíclicas centradas en la repetición y la exaltación del pasado.

[... ] Sin embargo, la intensidad mística, la belleza y la dramaturgia de los rituales, la profundidad de la cosmología atraen a algunos occidentales, sobre todo los artistas, hacia los cultos afrobrasileños. En Oshogbo, Nigeria, por ejemplo, una escultora austríaca se ha convertido en sacerdotisa con el nombre de Adunni; ha dedicado su talento a adornar el bosque sagrado de la diosa Oshun de obras monumentales que relatan los momentos más importantes de la mitología yoruba.

Probablemente las religiones tradicionales, especialmente las que constituyen el campo religioso afrobrasileño, ofrecen a los creyentes mucho más que esa belleza y fuerza mística de la que hablan Warnier y Laburthe-Tolra; si el *candomblé* no tuviera un discurso capaz de ofrecer sentido a la vida del creyente, si no ofreciera una hoja de ruta a seguir ante las adversidades, un conjunto de valores hacia los que orientar su vida y un sentido de comunidad en la que encuentra el apoyo emocional tan necesario en un mundo tecnológicamente muy avanzado, pero con grandes carencias que el individualismo no ha podido solventar, la situación de estas religiones en la actualidad sería de claro retroceso, cosa que no se verifica en absoluto. Todo lo contrario parece estar ocurriendo. Estas religiones resultan cada vez más frecuentadas, se tornan más populares y se expanden por los espacios más insospechados y entre los grupos más imprevistos, como es el caso de muchos judíos en Nueva York y norteamericanos de las más variadas etnicidades que se han iniciado en la Santería Cubana y en el culto a los *orixás*. Como ha señalado Rita Segato en muchos de sus textos (1995, 2004, 2006 y otros) la estrategia de sobrevivencia de estas tradiciones religiosas ha sido la *estrategia inclusiva del blanco*: sobrevivir por medio de la inclusión del blanco.

Este énfasis en la “ancestralidad” de estos cultos y en las “tradiciones de origen africano” que habrían conseguido ser protegidas, ha ejercido una fascinación enorme en los estudiosos de las religiones en Brasil, Cuba y Haití, donde estos cultos son muy populares. Hay trabajos de gran detalle y calidad sobre los más variados aspectos de estos cultos: estudio del panteón yoruba, elementos religiosos de origen bantú, atributos de los *orixás*, *voduns* e *inquices*, estudios y compilaciones de los mitos que explican los avatares de las divinidades, así como estudios sobre la procedencia de los esclavos que trajeron consigo esas tradiciones. No faltan descripciones minuciosas de las ceremonias de iniciación, rituales, juegos de adivinación, música y cantos ceremoniales, estudios sobre la jerarquía religiosa y su transformación en el nuevo contexto, estudios de género y otros (ver Bastide 1950, Carneiro 1961, Brandão 1980, Braga 1988, Giobellina 1994, Segato 1995, Carvalho 1993).

Conociendo la mayoría de estos trabajos, algunos de los cuales poseen una gran profundidad y valor etnográfico, consideré interesante poner el foco de mi trabajo en el análisis y estudio de las profundas transformaciones que vienen mostrando en las últimas décadas y que revelan la enorme capacidad de adaptación que estos cultos poseen.

No voy a renunciar al calificativo de “tradicional” para referirme al *Xangô de Recife*, específicamente al describir al *Sítio de Pai Adão* donde realicé la mayor parte de mi investigación; sin embargo he considerado imprescindible poner de manifiesto — como haré a lo largo de este trabajo—, que estos cultos llamados “tradicionales” experimentan un fuerte dinamismo, capaz de combinar tradición y modernidad, pasado y presente; un dinamismo capaz también de hacer frente a los procesos que desde fuera y desde dentro, influyen, transforman y condicionan las prácticas comunitarias y la experiencia religiosa.

Los cambios propios del devenir de los tiempos que experimenta la sociedad brasileña de forma acelerada en el ámbito social, económico, político, y tecnológico, corolario de la compulsión globalizante de la que ningún pueblo o cultura puede escapar por completo, ha marcado también la cultura religiosa de los practicantes del *Xangô*, pues esta cultura es parte y se inserta en la cultura mayoritaria.

Por otra parte, la acción del estado brasileño sobre estos cultos, regulando algunas de sus actividades, monumentalizando algunos terreiros —como el *Sítio de Pai Adão*— otorgándoles la categoría de “lugares de interés histórico y cultural”, les ha colocado bajo el patrocinio de las agencias gubernamentales y esto también afecta a la dinámica de los cultos. La propuesta por parte del Estado de un acercamiento de los cultos afrobrasileños al centro de la sociedad —incluso legislando sobre la enseñanza obligatoria en las escuelas de la cultura afrodescendiente en Brasil— ha tenido también efectos notables en el candomblé. Todos estos cambios y transformaciones son percibidos por la gente de santo de alguna manera. Aunque muchos añoran el tiempo pasado, estas nuevas realidades son asumidas con normalidad por los creyentes, que reconocen que hay cosas que han cambiado de manera positiva.

A pesar de lo que ya no es y a pesar de que el momento de gloria del *Xangô* se ubica en un tiempo pasado, todavía merece la pena seguir transmitiendo lo que siempre ha sido y lo que continúa existiendo como fundamento de cualquier acción ritual y esencia de la experiencia religiosa misma: la fuerza del *axé*.

A lo largo de este trabajo doctoral expondré múltiples consideraciones sobre el *Xangô de Recife* y particularmente sobre las *casas de santo* en las que realicé mi investigación. La forma como expresaré mis consideraciones y las hipótesis que intentaré sostener, además de perspectivas teóricas académicas, dejarán translucir en algún momento mi experiencia personal durante el estudio, mi experiencia de género, mi afinidad y mi pertenencia a la herencia etnocultural africana en el Nuevo Mundo como afrodescendiente, y mi respeto profundo por la forma como los hijos e hijas de santo perciben su relación con el mundo y con los orixás. También se harán perceptibles mi posición política y mis principios ideológicos, algo que vigilo —para no caer en la medida de lo posible en los mismos esencialismos que critico—, pero que no oculto.

Al estudiar otra cultura —ajena y próxima la la vez—, teniendo el privilegio de conocer a fondo las circunstancias en las que vivieron los africanos secuestrados en su tierra de origen y trasladados forzosamente como esclavos a lugares que tanto en Cuba —mi país natal—, como en Brasil —mi tercera patria— forman parte de mi paisaje sociocultural, de mi vida y de mi experiencia, e indagar como antropóloga en una de las manifestaciones de las culturas que la diáspora africana diseminó por todo el

continente, me he sentido muy próxima a mi “objeto de estudio”. No puedo desvincular tampoco todo ello de mi experiencia como mujer inmigrante en España —mi segunda patria, y ya van tres—, donde fui acogida como exiliada y donde gracias al apoyo recibido para continuar mis estudios me formé como maestra y posteriormente como antropóloga en la universidad y en la facultad donde presento este trabajo doctoral. De modo que a las herramientas teóricas, conceptuales y metodológicas que me han acompañado en el proceso que va de compilar los datos en el trabajo de campo a la escritura de esta tesis doctoral, debo añadir —siguiendo a Ortega y Gasset—, “mis circunstancias”.

Además de las perspectivas teóricas que utilizo, este trabajo se apoya en un conjunto de relaciones que establecí con un grupo de personas muy heterogéneo, algunas de las cuales he llegado a conocer más en profundidad, llegando a tener una relación de amistad y confianza. Con algunas he convivido bajo el mismo techo, he compartido días de mercado, he colaborado en la realización de tareas domésticas, he disfrutado de hermosos atardeceres en la playa, he caminado en paseos interminables por la ciudad y he participado en rituales religiosos. De modo que muchas de las entrevistas que pude realizar las obtuve gracias a ese entramado de relaciones que a lo largo de los años fui construyendo.

Ninguna postura analítica u opción teórica que pudiera yo adoptar sería neutra o indiferente a estas circunstancias enunciadas. Quizá esto pueda añadir más incertidumbre a la incertidumbre, pero sólo a través de ese “puente de subjetividades” inestable —pero al fin y al cabo puente— podré conectar las experiencias de mis informantes con la mía dentro de estas *casas de santo*, y a partir de ahí llegar a las hipótesis que defenderé, con la ayuda de las herramientas de análisis que la antropología y otras disciplinas a ella vinculadas han puesto a mi disposición y que han demostrado ser útiles e indispensables para ampliar el conocimiento cultural y el horizonte discursivo sobre lo humano.

Con todas estas alertas y teniendo plena conciencia de que es extremadamente difícil conseguir objetividad integral en un análisis como éste, expongo en la presente memoria doctoral los datos obtenidos en el trabajo de campo realizado en el *Sítio de Pai Adão* y *La casa de Lydia Alves*, —pertenecientes ambos al Xangô de Recife—, discuto las hipótesis antes planteadas y presento mis conclusiones.



# ESTRUCTURA DE LA TESIS

---





## ESTRUCTURA DE LA TESIS.

La tesis doctoral *“El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recife: La Ciudad de las mujeres que no será”*, es el resultado de un estudio etnográfico realizado en dos terreiros tradicionales en la ciudad de Recife, Pernambuco (Brasil), en una de las ramas del candomblé conocida como *Xangô de Recife*.



Mapa de Brasil en el que se sitúa el Estado de Pernambuco y la ciudad de Recife. Fuente: [www.mapasbrasil.net](http://www.mapasbrasil.net)

En la Parte I “Marcos teóricos referenciales”, repaso algunos de los estudios antropológicos sobre la religión en los que se incluyen los trabajos de E.B. Tylor, Malinowski, Radcliff-Brown, Evans-Pritchard, Lévi-Bruhl, Durkheim, Mauss, Weber, Lévi-Strauss y Geertz, entre otros. También incluyo referencias a los trabajos de los historiadores y fenomenólogos de la religión Mircea Eliade y Rudolf Otto, y al filósofo Ludwig Wittgenstein.

Después de esta revisión en la Parte II, *“Los estudios de género en las tradiciones religiosas afrobrasileñas. ¿Un discurso propio?”*, el trabajo analiza varias cuestiones importantes vinculadas a esta materia, comenzando por el impacto de la esclavitud en la construcción de los géneros y la diferencia sexual entre la población afrodescendiente; ello es crucial para comprender lo que hoy ocurre dentro de los

cultos. La población africana que lleva al Nuevo Mundo las raíces de estas tradiciones religiosas de origen africano, lo hace en la condición de esclavos, producto de la Trata atlántica, que durante cuatro siglos secuestra, traslada y vende en los mercados de esclavos en el Nuevo Mundo a millones de africanos, la mayor parte de los cuales jamás regresará a su lugar de origen. Sus descendientes serán igualmente esclavizados hasta la llegada de la abolición o las diferentes formas de manumisión que las sociedades esclavistas permitían.

Los trabajos de Meillassoux, Gutierrez Azopardo y Beltrán son algunas de las referencias utilizadas para profundizar en este tema. En medio de esta situación de extrema violencia, humillación, explotación y como consecuencia de la expropiación de todas las prerrogativas que la condición de “ser humano” confiere, esta población intenta preservar algunos de los elementos culturales de sus sociedades de origen, entre ellas, el culto a los antepasados y el culto a las divinidades africanas denominadas orixás, de modo que los cultos afrobrasileños son un producto de la transculturación de las religiones originarias al Nuevo Mundo.

Los estudios realizados sobre población afrodescendiente en Brasil y sus tradiciones religiosas son igualmente revisados, así como la influencia que han tenido en la sociedad y en la Academia los mismos. Rodrigues, Querino, Ramos, Valente, de Andrade, Freyre, Pernambucano, Fernandes, Bastide, Herskovits, Carneiro, Ribeiro, Landes, Verger, Costa Lima, Elbein, R. Motta, A. Motta, M.Ferreti, S.F. Ferreti, Fray, Segato, Prandi, Carvalho, Góis Dantas, Braga, Birman, Cascudo, Peixoto, Ortiz, Gonçalves, Capone, Lépine, Hofbauer, Matory, Oyewumi, Frigerio, Alves Velho, y Marcondes de Moura, se encuentran entre las referencias imprescindibles para una comprensión en profundidad de la presencia de África en Brasil, de la relevancia de la población afrobrasileña y de las tradiciones religiosas que portaron y que implantaron en Brasil; tradiciones que hoy resultan imprescindibles para comprender la enorme riqueza del paisaje religioso brasileño y la condición multicultural de la nación.

Por ser la isla de Cuba otro destino muy importante de esclavos y un lugar donde se han arraigado con fuerza tradiciones religiosas similares por su origen y contenido, realizo una breve comparación entre Cuba y Brasil, analizando tanto los estudios pioneros sobre la población esclava y la población afrodescendiente, así como la repercusión e inclusión en el seno de ambas naciones de las tradiciones religiosas de origen africano. Las referencias a los pioneros en los estudios sobre el negro en Cuba y

las religiones afrocubanas, Fernando Ortiz, Lidya Cabrera y Rómulo Lachatañeré resultan indispensables.

Los estudios de género ocupan igualmente un papel relevante en esta tesis doctoral. A través de los trabajos realizados en esta materia por Landes, Ribeiro, Fry, Birman, Rios, Segato, Mott, Matory y Oyewumi —entre otros—, profundizo en la especificidad de la cuestión de género dentro de los cultos y cómo se manifiesta en las comunidades que practican estas tradiciones religiosas a nivel personal, familiar y social. Teniendo como referencia un marco más amplio de estudios de género y feminismo, hago mención a los estudios de género a uno y otro lado del Atlántico, incluyendo sus aportaciones al debate que planteo dentro del Xangô de Recife. En este tema cobran también especial relevancia los trabajos de Simone de Beauvoir, Margaret Mead, Marta Lamas, Mary Hawkesworth, Suzanne Kessler y Wendy McKenna, Robert Connell, Judith Butler, Steven Smith, Rosa Cobo, Celia Amorós, Luis Posada, Aurelia Martín Casares y Beatriz Moncó, a los cuales se añaden otras referencias, como Pierre Bourdieu.

En la Parte III, “*Métodos y técnicas de investigación*”, se explican las particularidades del trabajo de campo realizado, haciendo referencia al trabajo de observación y al análisis del contenido de las entrevistas realizadas. En esta parte, referencias a las aportaciones de los trabajos de Lisón Tolosana, Calvo Buezas, Ibáñez, Barbolla, Pujadas, Monistrol, Tylor, Bogdab y Valle —entre otros—, son examinadas con relación al campo religiosos afrorrecifense donde se realizó el trabajo etnográfico.

En las Partes IV y V se analiza detalladamente la historia de los dos terreiros en los cuales se realizó la investigación: El Sítio de Pai Adão y el terreiro de Lydia Alves. El Sítio de Pai Adão es el terreiro más antiguo de Pernambuco, cuna de la tradición Nagô estudiada y el terreiro de Lydia Alves fue uno de los terreiros más renombrados, prósperos y conocidos de Recife. Entre ambos existen vínculos de sangre y de linaje ritual, de modo que para ayudar al lector a comprender la relación entre ambos terreiros se aporta el siguiente esquema, en el cual además, se nombran los principales babalorixás<sup>17</sup> e iyalorixás<sup>18</sup> a los cuales se hace referencia en este trabajo y se ubican en la línea sucesoria ritual o consanguínea, según corresponda<sup>19</sup>.

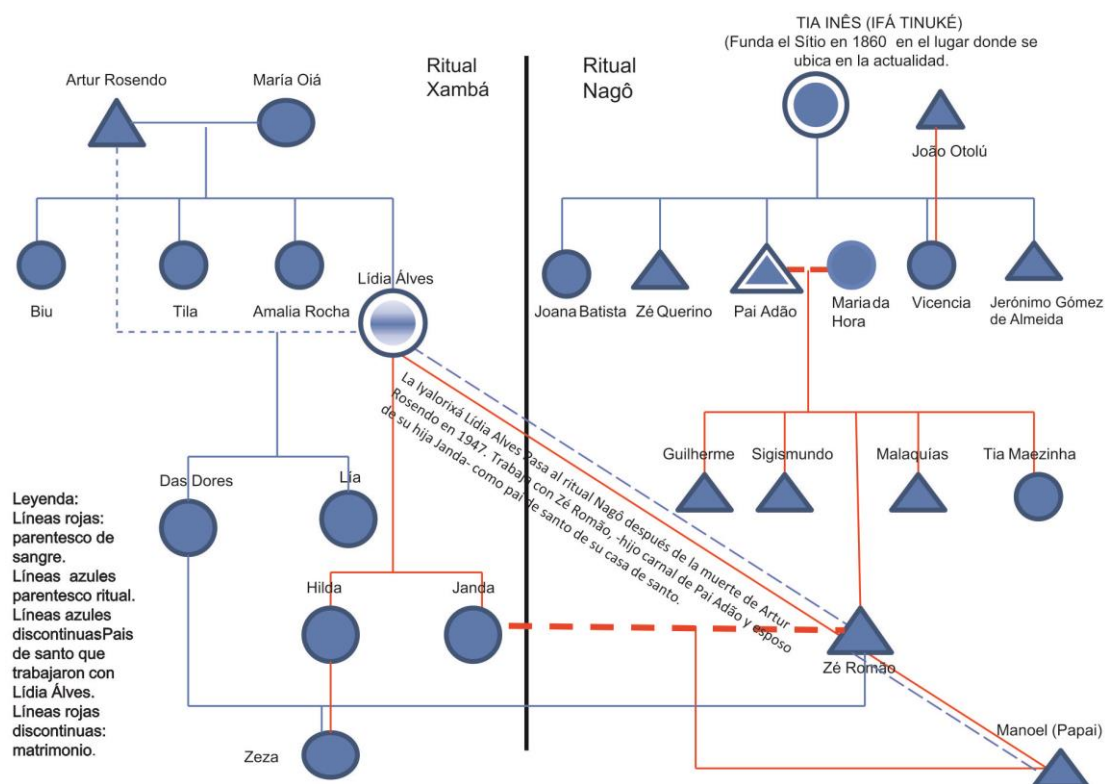
---

<sup>17</sup> Sacerdote de candomblé.

<sup>18</sup> Sacerdotisa de candomblé.

<sup>19</sup> El esquema se adjunta en el Anexo (Documento 1).

## PARENTESCO RITUAL Y DE SANGRE ENTRE EL TERREIRO DE LÍDIA ÁLVES Y EL SÍTIO DE TIA INÊS



A través de entrevistas con diferentes miembros de ambos terreiros y de la comunidad religiosa más amplia y recurriendo a los estudiosos que me precedieron en este campo específico (Brandão, Motta, Dantas, Segato, Carvalho, Nascimento, y otros), reconstruyo la historia de ambos terreiros y analizo el proceso de apropiación masculina del terreiro fundado por una mujer africana llamada Tia Inês, el cual incluso cambia de nombre después la muerte de su fundadora, denominándose Sítio de Pai Adão, cuando pasa a ser liderado por uno de los hijos de santo de Tia Inês, el babalorixá llamado Pai Adão. Analizo también los cambios que se han venido produciendo en un espacio religioso denominado “tradicional”, según lo perciben los miembros de la comunidad religiosa, que son quienes me permiten localizar esos aspectos en los cuales ellos pueden notar que mucho ha cambiado desde los tiempos en los que se iniciaron en el culto a los orixás. A estas observaciones realizadas por los miembros de la comunidad religiosa estudio añado las observaciones mías durante el largo tiempo que duró la investigación. Como uno de los aspectos que más me

interesaba era identificar estos cambios que se hubieran podido producir en las últimas décadas, realicé todas las entrevistas con personas que tenían más de 30 años iniciados en el Xangô de Recife.

En las partes VI y VII, *“Género y jerarquía en el Xangô de Recife”* y *“El reparto de tareas y retribuciones entre hombres y mujeres”*, analizo las circunstancias que han determinado que los patrones de género dentro del Xangô de Recife no discurren siguiendo la misma lógica que en la sociedad mayoritaria, y examino cómo se utiliza la mitología yoruba de origen para justificar las distinciones jerárquicas y la desigualdad entre hombres y mujeres, desigualdad que se traduce en una distribución desigual de los recursos que llegan al terreiro en favor de los hombres, mostrando cómo todo ello ha contribuido al ocaso de las mujeres como líderes de los terreiros.

Lo que encontramos en la actualidad como consecuencia de todo ello es la práctica desaparición de las mujeres como figuras prominentes de los terreiros de Recife, lo cual puede ser considerado un cambio radical, si tenemos en cuenta que desde sus orígenes fueron las mujeres quienes lideraron la mayoría de los terreiros en Pernambuco y en todo Brasil, ya que el candomblé fue siempre una religión liderada por las mujeres. Este tema del eclipsamiento de las mujeres sacerdotisas como líderes de los terreiros se desarrolla en la parte VIII, *“Pasado y presente del liderazgo de las grandes iyalorixás en el Xangô de Recife”*.

Para mostrar la profundidad de este cambio, muestro la relevancia que tuvieron en la ciudad de Recife cuatro grandes iyalorixás: Mãe Betinha, Badía, Das Dores y Lydia Alves, esta última, es la gran iyalorixá a quien se atribuye la gestión en pro de la reapertura de los terreiros en Pernambuco después de la represión y el acoso que sufrieron los terreiros bajo la dictadura de Getulio Vargas. En los relatos de estas iyalorixás se puede apreciar su relevancia religiosa y política en la comunidad, su gran liderazgo e influencia, algo que hoy en día prácticamente ha desaparecido.

En la parte IX, *“Los discursos sobre género y sexualidad en el candomblé: hacia la pluralidad sin jerarquías de los géneros”*, retomo algunas de las aportaciones más significativas de los estudios de antropología del género, la teoría y crítica feminista, e incluso algunas referencias al psicoanálisis, herramienta indispensable para

tomar en cuenta —junto a la dimensión histórica, social y cultural—, la perspectiva individual en el proceso de construcción de la diferencia sexual.

Para encarar el análisis de algo muy específico de los cultos de posesión: la atribución indistinta de orixás femeninos o masculinos a hombres o mujeres como *orixás-de cabeza*<sup>20</sup> y cómo esto ha sido interpretado por los estudiosos con relación al comportamiento de género y a la construcción de la diferencia sexual entre la gente de santo, mostrando que en estos cultos existe un discurso de género y un discurso relativo a la sexualidad que se aleja de la heteronormatividad dominante, y que ofrece otras claves para entender la complejidad y diversidad de las disposiciones afectivas, de los roles sociales adjudicados a hombres y mujeres.

El discurso de género que puede inferirse desde esta cosmovisión religiosa resulta, por lo tanto, transgresor, no esencialista y plural, ya que desvincula las diferencias anatómicas, es decir, el cuerpo, donde se simboliza y encarna lo histórico-social, de la visión esencialista vigente en la sociedad mayoritaria, que prescribe lo femenino y lo masculino como categorías binarias y mutuamente excluyentes a las que los cuerpos de hombres y mujeres deben ajustarse.

En la Parte X, “*La fiesta de santo: el reencuentro que mitiga la nostalgia del alejamiento*”, analizo otra de las peculiaridades de esta religión que establece una mutua dependencia entre las divinidades —los orixás— y sus hijos. Esta relación tan estrecha tiene su *clímax* en el trance, donde el hijo de santo ofrece a los orixás su cuerpo para que éstos retornen a la tierra —el lugar que una vez abandonaron—, lo cual hace posible que éstos vuelvan a compartir con los hombres algunas de las experiencias que caracterizan la condición humana, y a su vez que los hombres sean divinizados bajo esta posesión del orixá.

Analizo también en esta parte las viejas y nuevas motivaciones para iniciarse en estos cultos e indago en las causas que han motivado que algunos orixás se\_hayan vuelto muy populares, con decenas o centenares de miles de hijos, mientras otros están siendo olvidados, porque casi nadie se inicia en el culto a ellos.

En las conclusiones discuto las cuatro hipótesis que fueron planteadas en la introducción y que constituyen el núcleo de la investigación.

---

<sup>20</sup> Orixá tutelar, el que rige la cabeza de la persona que es iniciada bajo su patrocinio.

El trabajo concluye con la bibliografía utilizada y de referencia y con un anexo en el que se aportan documentos que complementan la información recabada.





# ABSTRACT

---



## ABSTRACT.

### *“The Decline of Women’s Priestly Leadership in Xangô of Recife: the City of Women That Will Not Be”*

The dissertation *“The Decline of Women’s Priestly Leadership in Xangô of Recife: the City of Women That Will Not Be”* is the result of an ethnographic study conducted in two traditional *terreiros* in the city of Recife, Pernambuco (Brazil) focusing on one of the branches of Candomblé known as Xangô of Recife.



Map of Brazil showing the state of Pernambuco and the city of Recife. Source: [mapasbrasil.net](http://mapasbrasil.net)

The presence of a female priesthood, a distinctive feature of these cults, has long been a key issue occupying the attention of researchers. In the *terreiros* that I studied, I observed that the most important founding female figures of these traditions had been eclipsed, and that today it is largely men who have taken up positions of leadership in these traditions, to the detriment of women. My analysis of this issue is discussed in three of the eight chapters into which this work is divided. In Part I, *“Theoretical Frames of Reference”*, I review some of the anthropological studies of religion including the work of E. B. Tylor, Malinowski, Radcliff-Brown, Evans-Pritchard, Lévi-Bruhl, Durkheim, Mauss, Weber, Lévi-Strauss and Geertz, among others. I also include references to the work of the historians and phenomenologists of religion Mircea Eliade

and Rudolf Otto, and the philosopher Ludwig Wittgenstein.

After this review, in Part II, *"Gender in Afro-Brazilian Religious Traditions: Autochthonous Discourses?"*, this paper analyzes slavery as a crucial fact. The population of Africans that brought these religious traditions to the New World were the products of an Atlantic traffic in slavery that for four centuries kidnapped, moved, and sold millions of Africans to slave markets in the New World, most of whom never returned to their place of origin. Their descendants remained enslaved until the arrival of the abolition or different forms of manumission.

The work of Meillassoux, Gutierrez Azopardo and Beltran are some of the references used to develop this theme. Amid this situation of extreme violence, humiliation, exploitation, and as a result of the expropriation of all the privileges that the condition of "human being" confers, this population attempted to preserve some of the cultural elements of their societies of origin, including the cult of ancestors and the worship of African deities called *orixás*, and so Afro-Brazilian cults are a product of the transculturation of African religions to the New World.

Studies of this population and their religious traditions are also reviewed, and the influence they have had both on society and the Academy. Rodrigues, Querino, Ramos, Valente, de Andrade, Freyre, Pernambucano, Fernandes, Bastide, Herskovits, Carneiro, Ribeiro, Landes, Verger, Costa Lima, Elbein, R. Motta, A. Motta, M. Ferreti, S. F. Ferreti, Fray, Segato, Prandi, Carvalho, Gois Dantas, Braga, Birman, Cascudo, Peixoto, Ortiz, Gonçalves, Capone, Lépine, Hofbauer, Matory, Oyewumi, Frigerio, Alves Velho, and Marcondes de Moura are among the essential references for a deeper understanding of the African presence in Brazil, the relevance of the Afro-Brazilian population and religious traditions they carried and implemented in Brazil; traditions which are now essential to understand the enormous wealth of the Brazilian religious landscape and the multicultural character of the nation.

As the island of Cuba was another important destination for African slaves and a place where they firmly established religious traditions, I have also made a brief comparison between Cuba and Brazil, analyzing both pioneering studies of the slave population and people of African descent and their impact on the inclusion of the black population within both nations and their religious traditions of African origin. Indispensable to this are the groundbreaking studies of blacks in Cuba and Afro-Cuban religions by Fernando Ortiz, Lydia Cabrera and Romulus Lachatañéré.

Gender Studies also plays a relevant role in this dissertation. Through the work realized in this area by Landes, Ribeiro, Fry, Birman, Rios, Segato, Mott, Matory, and Oyewumi, among others, I examine the issue of gender within these cults and how it manifests in communities practicing these religious traditions at the personal, family, and social level. Referencing a broader framework of gender studies and feminism, I examine gender studies on both sides of the Atlantic, including their contributions to the issues posed by the Xangô of Recife. Particularly relevant are also the works of Simone de Beauvoir, Margaret Mead, Marta Lamas, Mary Hawkesworth, Suzanne

Kessler and Wendy McKenna, Robert Connell, Judith Butler, Steven Smith, Rosa Cobo, Celia Amorós, Luis Posada, Aurelia Martin Casares, and Beatriz Moncó, to which other references are added, including Bourdieu.

In Part III, “*Methods and Techniques of Research*”, the particularities of my fieldwork are explained, with reference to the role of observation and to content analysis of interviews. In this part, I reference the contributions of Lisón Tolosana, Calvo Buezas, Ibañez, Barbolla, Pujadas, Monistrol, Tylor, Bogdab and Valle, among others, in relation to African-inspired religious practice in Recife, where my ethnographic research was conducted.

In Parts IV and V, I discuss in detail the history of the *terreiros* in which my research was conducted: the Sítio of Pai Adão and the *terreiro* of Lidia Alves. Adão Pai is the oldest *terreiro* in Pernambuco, the cradle of the Nagô tradition. The *terreiro* Lidia Alves was one of the most renowned and prosperous *terreiros* in Recife. Between them there are ties of blood and ritual lineage; to help the reader understand the relationship between the two, an outline is provided<sup>21</sup>, which also names the main *babalorixás* and *iyalorixás* referenced in this paper and locates them accordingly in the line of ritual succession or consanguinity.

Through interviews with various members of both *terreiros* and the wider religious community, and drawing on scholars who preceded me in this specific field area (Brandão, Motta, Dantas, Segato, Carvalho, Nascimento, and others), I reconstruct the history of both *terreiros* and analyze the process of male appropriation of a *terreiro* founded by an African woman named Tia Inês. This included renaming it “the Site of Pai Adão” after her death, when a *babalorixá* named Pai Adão, who was one of Tia Inês spiritual godchildren, assumed leadership of the *terreiro*. I also analyze the changes that have been occurring in a religious space termed “traditional” by members of the religious community, although they note that much has changed since the days in which they were initiated into the worship of *orixás*. Because one of the things that most interested me was to identify how these changes could have been produced, I conducted my interviews with people who had been initiated members of the Xangô of Recife for at least thirty years.

In Parts VI and VII, “*Gender and Hierarchy in Recife Xangô*” and “*The Division of Labor and Remuneration Between Men and Women*,” I analyze the circumstances that have determined that gender patterns within Xangô Recife do not follow the same logic as in the dominant mainstream society, and examine how the Yoruba mythology of origin is used to justify the hierarchical distinctions and inequalities between men and women; inequalities that result in an unequal distribution of the resources reaching the *terreiro* in favor of men, showing how this contributed to

---

<sup>21</sup> See annexation.

the decline of women as leaders of *terreiros*.

What we encounter today as a result of all this is the virtual disappearance of women as prominent figures in the *terreiros* of Recife. This can be considered a radical change if we take into account that since inception it was women who led most *terreiros*. In Pernambuco and throughout Brazil, Candomblé was always a religion led by women.

To reveal the depth of this change, I discuss the importance of four major *iyalorixás* in the city of Recife: Mãe Betinha, Badia, Das Dores and Lidia Alves. The latter is the great *iyalorixá* who is credited with managing the reopening of *terreiros* in Pernambuco after the repression and harassment suffered under the dictatorship of Getulio Vargas. In the stories of these *iyalorixás*, we can appreciate their religious and political importance in the community, and the influence of their leadership, which today has virtually disappeared. This subject is developed in Part VIII.

In Part IX, I return to some of the most significant contributions of the anthropology of gender studies, feminist theory and criticism, including some references to psychoanalysis, an indispensable tool—together with historical, social, and cultural factors—for taking into account the perspective of the individual in the process of the construction of sexual difference—works which I referenced in Part II, to address the analysis of something very specific to possession cults: the indiscriminate assignment of female or male *orixás* to men or women as tutelary or “head” *orixás*, and how this has been interpreted by scholars in relation to gendered behavior and the construction of gender and sexual difference in initiates and believers, showing that in these cults there are discourses about gender and sexuality that move away from dominant heteronormativity, and offer other keys to understanding the complexity and diversity of affective dispositions and social roles allocated to men and women.

The gender discourse that can be inferred from this religious worldview is, therefore, transgressive, non-essentialist, and plural. It decouples anatomical differences, i.e., the body, where the historical-social is symbolized and embodied, from the essentialist vision dominant in mainstream society, which prescribes the feminine and masculine as binary and mutually exclusive categories to which the bodies of men and women must be adjusted.

In Part X, “*Encounters Between Gods and Mortals: Mitigating the Remoteness of the Divine in Afro-Brazilian Religious Ritual*”, I analyze another feature of this religion that establishes a mutual dependency between the divinities—the *orixás*—and their children. This close relationship has its climax in trance, during which the initiate, or “child of the saint” offers their body as a vehicle so the *orixás* can return to earth, the place which they once abandoned. This enables them to share again with mortals some of the experiences that characterize the human condition, and in turn men and women are deified under possession by the *orixá*.

In this section I also analyze old and new motivations to initiate into these cults

and I explore the causes that have led to the popularity of some *orixás*, with tens or hundreds of thousands of children, while others are being forgotten because hardly anyone initiates into the cult of their worship.

The Conclusion elaborates the four hypotheses that I posed at the beginning of the project which constitute the core of my research:

1) The introduction of a new current of thinking by some leaders and members of these congregations, originating from academic anthropological and sociological studies, has had and continues to have great influence on the changes that are being introduced in some religious practices, especially in the discursive elements which serve as grace notes to these changes.

2) The importation of an aesthetic repertoire that goes beyond the classical and traditional ways that believers and initiates are accustomed to represent their *orixás*. This transformation is becoming increasingly visible in the clothing or attire used for ceremonies and in artifacts or objects that represent these deities. Discourses regarding these “new performances” reveal significant changes in ways of imagining and representing the *orixás*<sup>22</sup> and is articulated within aesthetics derived from other important festivities and events within the cultural and folk traditions of Brazil, whether religious or not, such as *Carnival*, *maracatu*<sup>23</sup> and others.

3) The existence of a “new narrative” that explains and reconciles the practices considered traditional with the current context in which believers operate, and which foresees future changes as the traditional doctrine adapts to changing times. Communities endeavor to fill the void left by the great priests and priestesses of yore who disappeared, taking with them an irreplaceable part of the religious heritage, with new practices. They attempt to revitalize and update Candomblé without radically altering its primary structures in such a way that it is still considered a “traditional” system of worship with African roots, despite these changes.

4) The disappearance of the great *iyalorixás*<sup>24</sup> as heads of *terreiros* is a determining signal of change in Xangô Recife, and the appropriation by men of priestly

---

<sup>22</sup> African deities who are worshiped in Candomblé and other African traditions.

<sup>23</sup> The *maracatú* can be defined as a semi-religious procession that goes through the streets singing and dancing, after having paid homage to Nossa Senhora do Rosario. Rhythmic elements from *maracatu* are used in Candomblé in Recife and are associated with Orixá Xangô, although the songs sung are not the same, and the musical instruments were also adapted for parading in the streets. At first, the parade was intended for the coronation of King and Queen figures, and the worship of Eguns (homage to the ancestors). Thus, we can conclude that *maracatú* is derived from Candomblé and from syncretism with Catholicism. The dancing protagonists are kings, queens, princes, and ambassadors. The main figure is the lady of the court, carrying a small doll dressed in white, called *Calunga* and created to represent the power of kings or gods. The *maracatús* constitute societies called *nações* (nations). The most representative are: Nação Cambinda da Velha, Nação do Elefante, Nação do Leão Coroado, Nação do Pavao Dourado, etc.. Source: [www.maracatu.es](http://www.maracatu.es)

<sup>24</sup> A priestess of the cult of *orixás*.



leadership that was historically in the hands of women in these cults.

The paper concludes with a bibliography of sources cited and consulted, and an appendix that provides documents that complement the information collected.

# AGRADECIMIENTOS

---



## AGRADECIMIENTOS.

### *A los que ya no están...*

---

*A Luis Francisco Ruiz Martínez... amigo, esposo y compañero,*

*Fuiste todo para mí cuando el exilio me trajo a España hace 24 años. Gracias por darme la fuerza y el apoyo para que realizara los estudios de antropología.*

*Recuerdo perfectamente lo que sucedió aquel día: Yo había terminado mis estudios de magisterio un mes antes y me sugeriste que continuara estudiando, que podía llegar más lejos. Yo te dije que estabas loco, porque ya había encontrado un trabajo y quería comenzar a trabajar. A pesar de mi negativa rotunda, fuiste hasta la Complutense a buscar el libro con los planes de estudio y me leíste los cursos. A los pocos meses —casi sin podérmelo creer— estaba cursando la Licenciatura en Antropología Social. Entonces comencé a comprender qué significa ser “maño”.*

*Ojalá hubieras podido ver que lo logré. Gracias por continuar iluminando con tu recuerdo y con tu ejemplo mi vida.*

*A mi abuela Aída Montejo y a mi bisabuela Raimunda,*

*Por enseñarme el significado de la palabra “respeto” aplicado “a otras religiones y creencias”. En su casa, en el barrio de Coco Solo, vi el primer altar que recuerdo, dedicado a Iemajã, la santa de la casa, y me familiaricé con las tradiciones religiosas a las que he dedicado tantos años de estudio y por las que profeso un gran amor y respeto.*

*Siempre estaréis en mis recuerdos.*

*A Ramón Sarduy, mi abuelo.*

*A Enrique Bueno Montejo, mi progenitor.*

*A las iyalorixás mãe Tila, hija de Oxalá, a Tia Maezinha, hija de Iemanjá, y a mãe Janda, hija de Oxúm, y a Sileda, hija de Iemanjá: Mujeres de axé. Su recuerdo será imborrable. Mi más profundo agradecimiento por todo lo que aprendí y por el cariño que recibí de cada una de ellas.*

*A mi inolvidable Maestro y amigo, Ildefonso Gutiérrez Azopardo: el español más afroamericano que he conocido... Por transmitirme la pasión por las culturas de la diáspora.*

*Los Maestros como tú deberían tener dos o tres vidas para inspirar a las nuevas generaciones de antropólogos y contaminarles con tu pasión. Tu deseo de conocer otras culturas y la forma en que contabas tus experiencias viviendo entre otras gentes era una especie de “virus intelectualmente transmisible”. El amor, la humildad y la generosidad te distinguían y cabían en un solo corazón: el tuyo.*

*A todos: “Igbá é”.*

## *A quienes están y celebran conmigo el fin de este proyecto...*

---

A mi abuela Victoria Estervina Cruz Espinosa,

Quien a sus 103 años continúa inspirándome e iluminándome.

Siempre que hablamos me recuerda que me tiene presente en sus oraciones cada día, para que no se me olvide. No es posible agradecer con palabras a alguien que, durante 45 años, ha realizado por mí y por todos sus hijos y nietos tal acto votivo sin desfallecer. La perseverancia es una de sus cualidades insignes.

Su nombre resume lo que logró en su trayectoria inigualable como esposa, madre y abuela ejemplar.

A mi madre, Caridad Sarduy Cruz,

Por enseñarme que aprender es algo maravilloso, inculcarme el respeto a mis maestras y maestros desde la escuela primaria e incentivarme a estudiar. Su incentivo fue tan penetrante que entré a los 5 años en la escuela y a los 45 no he salido aún.

Sus oraciones —sumadas a las de mi abuela— tienen mi nombre delante del Altísimo día y noche.

A mis otras dos madres: Laudelina Escobar en Cuba y María do Carmo Fortes de Brito (Tatá) en Brasil.

En lo que menos me parezco a ambas es en el color de la piel, los ojos y el estilo y color del pelo; ellas no llevan rastas y tienen los ojos azules. En todo lo demás —que es lo importante— salta a la vista que soy su hija legítima y que ellas son mis madres.

Al Coronel Zé Brito, mi ‘padre adoptado’; corrijo, fui yo quien lo adopté a él hace unos años como mi padre de corazón.

A Juan Castellanos Ricote, hermano y amigo... Un iconoclasta y ateo capaz de soportar el ‘cansomblé’, pasar una noche en blanco leyendo sobre los orixás y hacer todo lo que hiciera falta con tal de ver cumplido este proyecto. Es mi mitad intelectual, alguien en cuyas ideas me veo reflejada y con respecto a quien evalúo mi trayectoria. Me saca de cualquier apuro. Si tuviera que poner por escrito cuánto me ha dado durante todos estos años tendría que escribir otras 500 páginas. A Marina y Rafaela... por cuidarme, quererme y por prestarme a Juan siempre que lo necesito.

A Paco, “El Jefe”, por su apoyo en la fase crítica de la escritura y por las correcciones minuciosas del texto. Si hay algún error significa que no le envié esas páginas, o que escribí algo nuevo después que él corrigió, ¡Porque no se le va una!

A Pili, la jefa de “El Jefe” y hermana mía... Sabe como acompañarme y hacerme llegar su cariño, esté yo donde esté, sin moverse de Bilbao.

A Ana González Massa, amiga fiel y solidaria en todas las tribulaciones. He contado con su apoyo durante años hasta ver concluido este proyecto. Gracias por el trabajo con

las fotos de las iyalorixás, cuyos espíritus no te dejaban dormir hasta que quedaran suficientemente ‘guapas’; no te conté que —aún en espíritu—, las iyalorixás eran muy presumidas.

Gracias por leer toda la tesis y darme tu *feedback* inteligente, crítico y provechoso.

A la Dra. Grete Viddal, excelente amiga y compañera mientras realizábamos este camino en direcciones diferentes: ella desde Boston a Cuba y Haití, estudiando el vudú y el folclore haitiano en su migración hacia la isla de Cuba, y yo, de Madrid a los Xangôs de Recife.

Gracias por traducir al inglés el Resumen de la tesis.

A Regina Cerqueira de Melo Souza y Luiz Carvalho... Por esperarme siempre en su casa en Fortaleza, a la ida o a la vuelta de mis viajes etnográficos.

Desde hace mucho tiempo son más que familia...

A Alexis Velázquez Escobar... Amigo y Hermano cubano con mayúsculas. No es suficiente decirte “gracias” por compartir y asumir durante los 24 años que llevo fuera de mi patria querida muchas de las responsabilidades que dejé en Cuba. Que estuvieras al tanto de todo me ha permitido viajar y trabajar sabiendo que bajo tus cuidado todo estaría bien.

A Paulino, Maribel, Hugo y Manuel, por animarme durante todos estos años.

A David Garten, mi gran amigo y compañero, judío por herencia étnica y cubano de alma y corazón, por compartir conmigo este sueño hasta que finalmente llegó el día.

A Raquel... Por acompañarme, apoyarme, formar parte del equipo de correctores del texto y ayudarme con la edición y maquetación. También por reconfortarme en los momentos más difíciles... Tu cariño y apoyo han sido fundamentales para lograr este objetivo. Gracias mil.

A Dany, por recordarme (a su manera), que de vez en cuando uno tiene que dejar lo que esté haciendo y comer, dormir... En fin, por levantarme de la silla de trabajo.

A la iyalorixá Luiza D’oxúm...

Por tantas tardes, noches y madrugadas recorriendo la periferia de Recife en busca de las iyalorixás que participaron en este estudio y contactar con gente antigua de santo que quisiera compartir conmigo sus experiencias sobre el Xangô de Recife de otros tiempos. Su intermediación fue inestimable para poder realizar este trabajo.

Gracias también por transmitirme el amor hacia su mãe de santo, la gran iyalorixá Lydia Alves da Silva, a quien he dedicado este trabajo (in memóriam).

A todas las iyalorixás que generosamente compartieron conmigo sus experiencias en la religión de los orixás.

A todos los hijos e hijas de santo que colaboraron conmigo en este proyecto.

Al babalorixá Manoel Nascimento Costa, por recibirme en su casa en Recife y permitirme realizar esta investigación en el Sítio de Tia Inês y en el terreiro de su abuela, la gran iyalorixá Lydia Alves.

Gracias por todo lo que me enseñaste sobre la tradición Nagô y por regalarme largas horas de conversación.

A Lindamira, Rômulo y Marlon, por hacerme sentir en familia durante el tiempo que viví en Recife y por la amistad que ha continuado después.

Al Pejigan Clô D'Ogyian y al Gaipé Adilson D'Airá, sin cuyos apoyos hubiera sido muy difícil realizar este trabajo. Además de ayudarme a entender el vocabulario de santo, me aclararon la mayoría de las dudas que surgieron en el proceso de transcripción de las entrevistas. Con ellos desarrollé mis conocimientos del “portugués nordestino-pernambucano”.

Al Dr. Fernando Giobellina por las correcciones de la primera parte de esta etnografía.

A la Dra. Rita Laura Segato por revisar algunos capítulos de este trabajo y hacerme importantes observaciones. Algunos de tus textos iluminan esta etnografía.

Al Dr. Eugenio Suárez-Galbán Guerra, por sus comentarios y sugerencias al texto.

A la Dra. Kim Griffin, Directora de Middlebury College en España. Fue mi primera jefa en la universidad cuando comencé a trabajar como profesora de Antropología. Se arriesgó y me puso a prueba “un cuatrimestre”. Ya pasaron 14 años. Gracias por darme esa oportunidad y confiar en mí. Todavía te extraño.

A la directora de New York University en Madrid, Dra. Anjouli Janzon, A Ray James Green director de Boston University en Madrid, A Amalia Pérez-Juez, Jefa de estudios de Boston University en Madrid y a Jeremy Medina, mi primer director de Hamilton College en España y a Patricia Rodríguez, actual directora de Middlebury College en España: Gracias a todos por confiar en mí y permitirme descubrir y desempeñar una profesión que me apasiona.

A otros amigos que me acompañaron,

Josefina Martínez-Aldama Hervás, Agus Godino, Aleida Sanabria, Jesús Catalá, Abelardo García Requena, Lena Santillana, Vania Nardoto, Nelson Simón, Pablo Bartolomé y Puri Marra.

Y como los últimos serán los primeros...

Agradezco de todo corazón a mi director y orientador, el Dr. y profesor Tomás Calvo Buezas por orientarme durante toda esta andadura. Sus críticas constructivas y sus toques de atención cuando consideró que algo debía ser revisado y mejorado han sido decisivos en este trabajo. Sus mensajes de ánimo han sido constantes, muy especialmente al final del camino cuando parece que comienzan a fallar las fuerzas.

Su extremeñidad militante y mi cubanía cimarrona llegaron hace tiempo un punto de encuentro óptimo.

Gracias por todo el empeño que pusiste en que este trabajo saliera adelante.

A todos los que me han dado fuerzas para concluir este trabajo y lo celebran conmigo:

*GRACIAS.*





# PARTE I

---

MARCOS TEÓRICOS REFERENCIALES: ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS DE LA  
RELIGIÓN.



## CAPÍTULO 1. RETOMANDO LA CUESTIÓN RELIGIOSA DESDE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA.

Hablar científicamente de religión, entrar en el ámbito de lo sagrado y numinoso, donde espíritus, dioses y seres encantados se hacen presentes a través del trance místico en el cuerpo de hombres y mujeres que se resisten a vivir en un mundo “desencantado”, no ha sido nunca tarea fácil. En el siglo XXI, las teorías antropológicas de la religión ya no hablan de pueblos o culturas “primitivas” ni de “pensamiento salvaje”, ni se opone razón a religión, ni ciencia a magia. Hemos aprendido mucho sobre la religión y sobre el hombre como animal religioso, pero eso no quiere decir que hayamos desentrañado en su totalidad la complejidad del hecho religioso ni que hayamos comprendido en todos sus términos lo que la religión “es”, ni lo que la religión “hace”; más bien —siguiendo a Lévi-Strauss— hemos cambiado un tipo de dificultades por otras que nos resultan más inteligibles, y lo hemos hecho auxiliándonos en cada momento de los paradigmas y teorías que mejor se han ajustado a nuestros intereses, ideas y convicciones. Precisamente por ello, el influyente antropólogo francés nos invita muy especialmente en el terreno que nos ocupa —el de la religión—, y en el de la mitología también, a “realizar un esfuerzo por rebasar esos caracteres externos que sólo se pueden describir y que cada investigador clasifica a su guisa, en función de ideas preconcebidas”<sup>25</sup>. Esta invitación que nos hace el creador del estructuralismo, encierra y sintetiza de manera espléndida la enorme complejidad a la que se han enfrentado investigadores de todos los tiempos al aproximarse al estudio de la religión.

La complejidad del estudio científico de la religión y sus múltiples expresiones comienza con la dificultad de intentar definir algo que se caracteriza por ser, en última instancia, incognoscible, como han señalado desde la fenomenología de la religión Rudolf Otto y desde la historia comparada de las religiones Mircea Eliade. Esta misma dificultad de fondo fue afrontada desde el campo de la antropología por investigadores como E. B. Tylor, Lowie, Malinowski, Radcliff-Brown, Lévi-Brhul, Durkheim, Mauss, Weber, Lévi-Strauss o Geertz —entre otros— que han tratado la cuestión religiosa desde diversas perspectivas teóricas, partiendo de experiencia de gabinete o de campo, pero muy diferentes en cualquier caso, creando definiciones, paradigmas y teorías que

---

<sup>25</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, p. 66.

han ido desde el evolucionismo al estructuralismo, pasando por el funcionalismo o el simbolismo, para explicar el hecho religioso y sus repercusiones sociales.

A pesar de la oposición —esperemos que definitivamente superada— entre “razón y religión” que planteó la filosofía ilustrada (Kant) y de las críticas a la posibilidad de un estudio científico de ésta última, este campo de estudios pareciera quizá que compete a prácticamente todas las áreas del conocimiento, probablemente porque, como afirma Manuela Cantón Delgado<sup>26</sup>:

[...] Todo sistema religioso comporta una explicación del mundo que aspira a ser envolvente y omniabarcadora, esto es, las religiones son sistemas de sentido totalizadores. Tal vez todos hablen de ellas porque ellas hablan de todo.

Si suscribimos la definición de Max Weber afirmada por Geertz (1995:20), que define al hombre como “un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”, considerando éste último que la cultura es esa urdimbre, podríamos convenir también que la religión es —siguiendo esta propuesta— la fábrica en la cual se producen algunas de las fibras más complejas y exquisitas que conforman ese paño.

La aproximación científica al estudio antropológico de la religión se fundamenta, según explica Cantón Delgado<sup>27</sup>, en cuatro convicciones poco problematizadas, según reconoce la autora: 1) universalidad 2) empirismo 3) comparación y 4) objetividad y relativismo. No es extraño que, considerando la complejidad y pluralidad del hecho religioso, la diversidad de las culturas que han sido objeto de estudio por esta ciencia y ante tamañas premisas, los estudios de la religión continúen nutriendo de teorías, conceptos y apuntes epistemológicos singulares a las diferentes áreas en las que esta ciencia se ha especializado.

Mencionar cada una de las aportaciones de cada uno de los antropólogos que se han dedicado al estudio de la religión sobrepasaría los límites de este trabajo, no mencionar a algunos investigadores que han sentado cátedra en este campo de estudios sería inadmisible teniendo en cuenta el tema de este trabajo doctoral, y elegir quiénes son los nombres imprescindibles será enormemente problemático, y probablemente no dejará a nadie satisfecho. De modo que al entrar en este asunto experimento un dilema

---

<sup>26</sup> Manuela Cantón Delgado. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel antropología, Barcelona, 2001, p. 14.

<sup>27</sup> Op.cit. p.15

de fondo que expresan de manera coloquial y muy simpática los brasileños: si corro el bicho me coge, y si me quedo, el bicho me come.

El primer nombre que señalo entre los ineludibles es Bronislaw Malinowski, ya que sus estudios y consideraciones sobre la magia y la religión resultan todavía muy esclarecedores para comprender el hecho religioso, aunque su perspectiva individualista se mostró un poco estrecha para considerar todo lo que se propuso. Para Malinowski, el individuo y sus objetivos individuales son fundamentales a la hora de comprender el sentido y el uso de las creencias y ritos, y la magia es una herramienta útil cuando dejan de funcionar otros productos igualmente racionales concebidos para auxiliar al hombre y ofrecer respuestas a sus problemas, inquietudes o dudas. Malinowski consideró que lo que observó sobre la magia en las islas Trobriand podría ser pertinente en cualquier lugar donde existiera tal creencia.

El tratamiento que dio a la magia considerando su utilidad y universalidad — admitiendo algunas de las críticas que se le han formulado y comprendiendo las limitaciones de su modelo explicativo—, puede ser útil para comprender por qué en el Siglo XXI, ante un proceso compulsivo de desencantamiento del mundo y ante corrientes filosóficas, políticas, tecnológicas y económicas que instituyen lo racional-científico como discurso dominante, la religión —y también la magia— continúan ganando adeptos, ya que no han podido ser sustituidas ni desbancadas por otras creencias —en cierta forma mágicas también— que propugnan la existencia de sujetos únicos, individuales, con destinos separados, en medio de una sociedad consumista, materialista y enajenante cuyo efecto deshumanizante aumenta sus angustias. “Magia, ciencia y religión” en la visión de Malinowski (1994) son recursos complementarios y no excluyentes; la actualidad de su teoría se evidencia en la vida cotidiana de millones de personas que pueden considerar completamente lógico, e incluso, identificarse con el proceder del usuario anónimo de la red de Metro, que —atrincherado detrás de su Iphone 5— repasa lo que el horóscopo predice sobre su signo para ese día, consulta los últimos artículos de *“The Scientist”*, y considera qué fecha sería la más conveniente para realizar su boda en la Iglesia de su barrio, mientras llega la parada del Metro más próxima al Instituto, donde trabaja como profesor de física. Imagino que para Malinowski este profesor que acabamos de imaginarnos sería un personaje muy interesante.

Tomando en consideración los estudios de Malinowski, y teniendo en cuenta su metodología de trabajo, Evans-Pritchard (1976), otro antropólogo ineludible en este campo, estudió la vida mística de los zande, intentando entender cómo influían sus creencias en la magia y la brujería en la cultura, intentando describir e interpretar los hechos culturales. Para la autora de “La razón hechizada”<sup>28</sup>, la posición teórica y analítica de Evans-Pritchard ocasiona un giro epistemológico muy relevante en nuestra disciplina, ya que:

[...] Este desmarque de la explicación causal mientras hace depender la explicación de la interpretación, ésta de la descripción y todo ello del punto de vista nativo, convierte a Evans-Pritchard en punta de lanza del interpretativismo y revela su tendencia humanista.

Los estudiosos de las religiones debemos a Émile Durkheim (1992) una distinción fundamental que ha sido muy útil para comenzar a desbrozar esta materia tan enmarañada, aunque esta aportación tan relevante haya requerido algunas puntualizaciones: en todo lugar y en todo tiempo los individuos clasifican las cosas según dos categorías: lo sagrado y lo profano. Estas dos categorías organizan las multitudes de formas en las que los hombres organizan las representaciones de los fenómenos religiosos y que son a su vez un reflejo de la sociedad que los produce. Entender el contexto específico en el que se origina una determinada religión, distinguir cuando estamos o no ante un comportamiento religioso y qué significa, pone de manifiesto la complejidad que hay por detrás de una distinción que pudiera parecer sencilla.

En “*Las formas elementales de la vida religiosa*”, está condensada la perspectiva sociológica de la religión que debemos a Durkheim y se encuentra en esta obra uno de los anclajes más consistentes del funcionalismo, ya que la religión es el hecho social primordial que de alguna manera permite la continuidad de la sociedad. A través de los rituales, la comunidad afirma el sentido de su existencia y reproduce la moral y los valores a los cuales se adhieren los individuos como miembros del grupo; por eso en la teoría de Durkheim el ritual es una piedra angular, ya que a través de las prácticas rituales queda fijada en la conciencia colectiva la imagen de la realidad, según la concibe el grupo. Radcliff-Brown (1964) siguiendo a Durkheim, suscribió su perspectiva funcionalista considerando también el ritual como la práctica que consolida

---

<sup>28</sup> Op. Cit. P. 88.

y afianza esos valores colectivos en la comunidad, que las realiza. En esta escuela funcionalista que considera los hechos religiosos como hechos sociales, los trabajos de Marcel Mauss y Lucien Lévy-Bruhl, fueron algunos de los pilares que sostuvieron el puente entre el funcionalismo y el estructuralismo, que llevará a su máximo desarrollo su creador, Claude Lévi-Strauss.

Utilizando como base de datos la mitología originaria de diferentes pueblos, Claude Lévi-Strauss intenta descifrar la estructura, el mensaje codificado implícito en estos relatos, que proceden en su mayoría del ámbito religioso y que, aunque producidos en contextos muy diferentes, son universales, es decir, tienen similitudes en su estructura. En las *“Mitológicas”* Lévi-Strauss (1968,1970, 1972) propone el análisis del mito como un relato de una potencia extraordinaria para comprender cómo nuestro cerebro ordena el mundo. En el campo religioso una de sus aportaciones más rompedoras consistió en sostener:

[...] la existencia de dos modelos de pensamiento que eran inconmensurables: el pensamiento salvaje que capta el mundo mediante el símbolo y la metáfora, y que no obedece a propósitos prácticos, y el pensamiento domesticado de la ciencia (Lévi-Strauss, 1994:390).

De modo que Lévi-Strauss recuperó algunas de las consideraciones que hizo Lévy-Bruhl sobre la *“mentalidad primitiva”*, desde la filosofía de las ciencias sociales.

De forma muy sintética podemos concluir que para Lévy- Bruhl<sup>29</sup>, algo que caracteriza a la “mentalidad primitiva” es la forma cómo considera a la naturaleza con relación a ellos mismos. La singularidad de esta forma de pensar consiste en que incluye una representación “positiva” y también “mística”. El *primitivo* tiene un conocimiento “positivo” los elementos de la naturaleza, desde una piedra, un árbol, un animal o un río, sabe cómo lidiar con estos elementos, cultiva plantas, cría animales, navega en los ríos, conoce los usos de las plantas, pero además cree en la fuerza mística que le une a todo ello, a todos estos elementos, que poseen poderes y que comparte con ellos una fuerza vinculante de la cual no se puede independizar. Por ello es difícil penetrar en este mundo sobrenatural del *primitivo* por parte de quienes, por pertenecer a

---

<sup>29</sup> Lucien Lévy-Bruhl. El alma primitiva. Barcelona, Península, 1985.



otro mundo —el occidental, que funciona bajo otra lógica—, estos hechos que son vividos con naturalidad y proximidad por aquel, se revelan incomprensibles.

Las críticas a las teorías de Lévy-Bruhl no se hicieron esperar y le llegaron desde todos los flancos; hasta el propio autor en sus escritos póstumos reconoció la necesidad de superar la dicotomía entre mentalidad primitiva y mentalidad civilizada. A partir de los años 50, la antropología intenta deshacerse de las nociones de “mentalidad primitiva” y “primitivo”, sustituyendo este calificativo por “nativo”, a pesar de que cualquier término que se utilice para significar tal cosa podrá ser criticado a pesar de su apariencia “políticamente correcta” a nivel discursivo.

Haré mención más adelante de dos muy relevantes y pertinentes autores en el contexto del análisis que me propongo realizar: Clifford Geertz (1995) y su consideración de la religión como sistema cultural y Pierre Bourdieu (1997) y su análisis de la religión, poniendo énfasis en la estructura y la dinámica de lo que denomina “campo religioso” y retornaré a Claude Lévi-Strauss para profundizar en el análisis de los mitos.

Para concluir este brevísimo repaso por las teorías antropológicas de la religión quiero mencionar a un gran filósofo que ha hecho una de las más grandes aportaciones a nuestra ciencia: revelarnos la complejidad de la palabra “significado” y su utilización: Ludwig Wittgenstein. Entender con Wittgenstein lo que significa el concepto de *juego del lenguaje* nos lleva a considerar que si “hablar es una actividad”, es probablemente, una de las más complejas y extraordinarias actividades que podamos realizar como seres humanos. Entender la relación entre “lenguaje” y “contexto” se presenta crucial para no “seguir una regla” sin entender o comprender que quizás lo más importante es “jugar el juego”, ya que las reglas también son de naturaleza subjetiva y se aprenden y modifican jugando los “*juegos de lenguaje*”.

Comprender lo que Wittgenstein nos dice y tenerlo presente es fundamental, ya que es una de las herramientas imprescindibles para el antropólogo: imprescindible en el momento de realizar una etnografía, para mantenerle alerta ante todas las formas de pensamiento etnocéntrico que pretenden habitarle y también como herramienta epistemológica esencial a la hora de inscribir—como señala Geertz— los discursos nativos y el suyo propio; lo que hace el antropólogo o el etnólogo mientras escribe sus textos es también *jugar un juego*, uno entre muchos otros posibles, asumiendo que no

existe un lenguaje científico único, ni una ciencia unificada, ni ninguna interpretación que agote todas las posibilidades o “usos” del “juego de lenguaje”.

Para Wittgenstein la religión es otro de los *juegos de lenguaje*, y más que interesarse por la función o utilidad de la religión, le interesan los enunciados religiosos, “los problemas relacionados con la comprensión de éstos y las consecuencias prácticas de los “*actos de habla*”<sup>30</sup>. Así resume Manuela Cantón Delgado lo que le importa al filósofo alemán del hecho religioso, haciendo una síntesis de lo que con respecto a ello escribe en “*Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*”<sup>31</sup>:

[...] La religión era para Wittgenstein un juego de lenguaje más, como lo eran la estética y el psicoanálisis. Sin duda, para ser un error, la religión es un error demasiado grande (Wittgenstein 1992; 139). Lo que es o no un error, lo que es o no verdad, si algo es o no religioso, lo es en una cultura, en un sistema, en una forma de vida, en un juego (Wittgenstein, 1992:136)... [...] La diferencia entre el lenguaje ordinario y el del creyente no estriba en explicación alguna del significado sino en *lo que hacen con las palabras* y en las consecuencias teóricas y prácticas que extraen de ellas. El creyente hace entrega, por lo general, de toda su vida a unas ideas, a unas creencias que regulan todo con una firmeza inmovible (Wittgenstein 1992:130).

Resumiendo podríamos decir que “el segundo Wittgenstein” cambió de lugar la dificultad de la comprensión del hecho religioso y la colocó en la teoría del lenguaje, abriendo una nueva perspectiva de análisis.

Con todas estas aportaciones al estudio de las religiones —y dejando tantas otras que por las razones ya enunciadas no me es posible tratar con detenimiento en este texto—, resulta más evidente aún, si cabe, la diversidad, complejidad y las diferentes formas de aproximación al estudio de las religiones que tanto ha aportado al acervo de conocimientos sobre lo humano del que dispone la ciencia antropológica.

---

<sup>30</sup> Manuela Cantón Delgado: op cit. P. 181.

<sup>31</sup> Ibídem; 181

## 1.1 ESTUDIOS SOBRE LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE EN BRASIL Y LAS TRADICIONES RELIGIOSAS AFROBRASILEÑAS.

Hacer un repaso exhaustivo por todos los trabajos que de alguna forma tocaron el tema de la presencia de la población africana y afrodescendiente en Brasil ya ha sido objeto de trabajos específicos que ocupan áreas diversas como la medicina, la historia, la sociología, la política y la antropología, entre otras. También las religiones afrobrasileñas en su conjunto han concitado la atención de prestigiosos teóricos brasileños y extranjeros que encontraron en este campo un área de estudios preferentes y muy fértiles para la comprensión de Brasil como nación y de los componentes etnoculturales que lo conforman.

Rodrigues, Querino, Ramos, Valente, de Andrade, Freyre, Pernambucano, Fernandes, Bastide, Herskovits, Carneiro, Ribeiro, Landes, Verger, Costa Lima, Elbein Santos, R. Motta, A. Motta, M. Ferreti, S. F. Ferreti, Fray, Segato, Prandi, Maggie, Carvalho, Góis Dantas, Braga, Birman, Giobellina, Peixoto, Ortiz, Silverstein, Gonçalves, Capone, Scott, Lépine, Hofbauer, Matory, Oyewumi, Frigerio, Alves, Velho, Lody y Marcondes de Moura, se encuentran entre las referencias imprescindibles para una comprensión en profundidad de la presencia de África en Brasil, la relevancia del componente africano en la composición de la nación brasileña y la presencia de las religiones de origen africano en el amplio espectro de religiones y religiosidades del pueblo brasileño.

Elegir el orden de aparición de estos académicos y teóricos de lo que bien podría llamarse “afrobrasileñismo”, incluyendo en ello los estudios sobre las religiones afrobrasileñas, no es nada sencillo y podría ser muy diferente; dependiendo de los intereses y objetivos de cada investigador la lista podría establecerse de forma distinta. Al acercarse a estas tradiciones religiosas tuvieron diferentes grados de implicación, intereses y compromisos de distinto orden con el objeto de estudio, lo cual establece — a mi modo de ver— un papel relevante en cómo entendieron la realidad estudiada. Brasileños y extranjeros, hombres y mujeres, médicos, antropólogos y sociólogos estudiaron con perspectivas muy diversas las tradiciones de origen africano en Brasil.

Discurro que especialmente para algunos de los investigadores foráneos esta posición de “extranjeros en Brasil” tuvo fases y fue evolucionando a lo largo de su

trabajo y de su vida. Esta circunstancia quedó inscrita en el andamiaje teórico con el que trabajaron, en la devoción que mostraron con relación al campo de estudio, en el grado de compromiso religioso, político, que puede notarse en sus ataduras epistemológicas. También hay que tener en cuenta —y bien está decirlo— el grado de implicación personal que establecieron con algunos de los informantes con quienes convivieron durante largos períodos. Tuvieron relaciones sexuales, se casaron, amaron o detestaron, porque más allá de la investigación, del trabajo de campo y sus valiosas herramientas metodológicas, “estar en el campo” exige proximidad, cercanía con el objeto de estudio que es la vez “sujeto”, o sea, “otro” con el cual nos relacionamos y que también nos interpela, nos seduce y nos contamina.

Como intentaré corroborar en las páginas que siguen, esta distancia entre estudiosos y estudiados muchas veces se difuminó completamente y algunos investigadores foráneos experimentaron un proceso de conversión a la identidad afrobrasileña y a las creencias religiosas que estudiaban.

Algunos pasaron de investigadores a practicantes e incluso sacerdotes de las religiones sobre las que teorizaron, como es el caso de Pierre Verger; otros hicieron concesiones estratégicas para tener más fácil acceso a las casas de santo que estudiaron, asumiendo cargos honoríficos, y otros muchos se mantuvieron como investigadores sin ningún tipo de compromiso religioso. Todas estas posiciones tuvieron en sus obras una repercusión innegable.

Todos los autores antes citados han contribuido de forma incontestable a la comprensión de este universo plural, enormemente complejo y rico de las tradiciones religiosas afrobrasileñas, un campo que todavía depara muchas sorpresas a los que a él se acercan y que se caracteriza por poseer un gran dinamismo, de modo que siempre hay nuevas voces y nuevos desafíos. Los avatares derivados de las posiciones a veces irreconciliables que algunos adoptaron y que se tradujeron en críticas académicas de hondo calado intelectual, y que en casos extremos ultrapasaron el marco de la crítica académica llegando a la descalificación personal, refleja la pasión con la que trabajaron en este campo y también la condición humana, que no siempre es racional.

En las fronteras entre el intelectual que quiere ser, el investigador que busca objetividad y criterios científicos que fundamenten su posición teórica y el hombre o la mujer que investiga desde una posición cultural, étnica, de género, desde una posición

política específica, desde una posición ética, con ataduras económicas, con pasiones, filias y fobias, con subsidios intelectuales que no puede siempre eludir, apartado de tus seres queridos durante el trabajo de campo, experimentando la soledad y la extrañeza del “otro”, es difícil mantenerse en posiciones académicas asépticas, libre de subjetividades; es difícil que toda esta carga de humanidad y estos temores no se inscriban también en las etnografías, en los ensayos.

El trabajo de campo es una tarea vocacional y pasional, una actividad que pone en juego muchas emociones, en la que inviertes recursos importantes y en ese lugar donde vives y aprendes dejas una parte de tu vida. Por ello los lugares que estudiamos y las personas a las que conocemos mientras desarrollamos nuestra tarea como antropólogos pasan a formar parte del repertorio de las experiencias fundamentales de la vida. Quizás por ello cuando llegan las críticas de otros académicos se reciben como proyectiles, como dardos entre departamentos y despachos debidamente señalizados. Muchas veces de estas diatribas surgen criterios para ordenar y delimitar las fronteras a veces inexistentes, entre disciplinas y métodos.

Sin embargo, en muchas de estas discusiones y altercados académicos es donde pueden degustarse los sabores más exquisitos de nuestra ciencia, con tonos agrios, exóticos, dulces, sorprendentes y a veces amargos, pero indispensables todos como ingredientes de ese repertorio magnífico que conforman las aportaciones de tantos investigadores, hombres y mujeres que, haciendo lo mejor que supieron o pudieron hacer en el momento que les tocó hacerlo, dejaron su huella en un área de estudios fascinante como es específicamente el campo religioso afrobrasileño.

Sin estas valiosísimas contribuciones que de antemano consulté y estudié para encarar el estudio del Xangô de Recife mi tarea hubiera sido —sin duda—, mucho más penosa e infructuosa. Sin embargo, repasar en detalle y dar cuenta aquí de tantos estudios célebres sobre las religiones afrobrasileñas sería como construir una enciclopedia afrobrasileñista, lo cual sería por una parte imposible como tarea individual y por otra algo que excedería los límites y propósito de esta tesis doctoral. Por lo tanto haré menciones específicas dejando dicho de antemano que quedarán fuera otros textos y autores que también y muy merecidamente hubieran podido formar parte de este marco conceptual y teórico que orientó mi investigación y en el cual hallé apoyaturas solventes para soportar y discutir mis consideraciones teóricas.

### 1.1.1 LOS PIONEROS Y SUS DISCÍPULOS.

Se atribuye a Raimundo Nina Rodrigues, nacido en Vargem Grande, estado de Maranhão, en 1862, la paternidad de los estudios sobre los negros en Brasil, y es considerado “fundador del campo de conocimientos científicos afrobrasileños”<sup>32</sup>.

Este médico, psiquiatra y antropólogo, hijo de un coronel<sup>33</sup>, y criado por una mujer mulata, desarrolló varios estudios pioneros sobre la población negra y mestiza en Brasil desde finales del siglo XIX. Defendió con los criterios científicos de la época, la superioridad blanca, la inferioridad de las razas no blancas y la degeneración racial y moral que provocaba el mestizaje.

Especializado en medicina legal, Nina Rodrigues, influenciado por las teorías de Cesare Lombroso, criminólogo italiano, cuyos trabajos sobre antropología criminal intentaban usar la raza como factor explicativo de las conductas delictivas, sostuvo la inferioridad racial de los negros en Brasil y defendió en sus estudios, una especie de “evolucionismo racial” que determinaba que el negro, por su condición racial, no debía participar de las decisiones importantes del país atribuyendo a la presencia de este componente étnico de la población la decadencia y falta de progreso de Brasil.

Distinguió también entre la incorporación a Brasil de la población negra, que a pesar de los prejuicios ya formaba parte de la sociedad y la idea segregacionista existente en Norteamérica que propugnaba el traslado a África a los esclavos después de la abolición para que no perjudicaran el desarrollo de la nación. Para Rodrigues, Brasil había incorporado mejor a los negros en el cuerpo de la nación, aunque creía exagerado y sin fundamento atribuir a los negros las cualidades morales e intelectuales que eran atributos de la raza blanca. En una de sus obras más conocidas, Nina Rodrigues<sup>34</sup> expresa lo siguiente, con relación a la condición racial de los negros, no sin reconocer la “viva simpatía” que le inspiraba el negro brasileño:

---

<sup>32</sup> Sergio Figueiredo Ferreti. *Repensando o Sincretismo*. Edusp, São Paulo, 1995.

<sup>33</sup> En Brasil la palabra coronel no se usa solo para señalar un rango o jerarquía en la carrera militar, sino que hace referencia a un jefe político del interior del país. Es un título honorífico y señala a quien lo posee con un hombre poderoso e influyente.

<sup>34</sup> Os Africanos no Brasil. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas. Centro edelstein de pesquisas sociais.

[...] El criterio científico de la inferioridad de la Raza Negra, nada tiene en común con la irritante explotación de que de él hicieron los intereses esclavistas de los norteamericanos. Para la ciencia no es esta inferioridad nada más que un fenómeno de orden perfectamente natural, producto de la marcha desigual del desarrollo filogenético de la humanidad en sus diversas divisiones y secciones. “Los negros africanos, nos enseña Hovelacque<sup>35</sup>, son lo que son; ni mejores ni peores que los blancos; pertenecen apenas a otra fase de desarrollo intelectual y moral”. Si la ciencia no puede, pues, dejar de considerar, como factor sociológico, los prejuicios de castas y razas, en compensación nunca podrán estos influir en sus juicios. Es más, tales prejuicios no existen en Brasil. En este libro no precisamos disimular la viva simpatía que nos inspira el Negro brasileño.

[...] La raza Negra en Brasil, por mayores que hayan sido sus incontestables servicios a nuestra civilización, por más justificadas que sean las simpatías de las que la rodeó el indignante abuso de la esclavitud, por mayores que se rebelen las generosas exageraciones de sus simpatizantes, ha de constituir siempre uno de los factores de nuestra inferioridad como pueblo.

[...] Abstrayendo pues la condición de esclavos en que los Negros fueron introducidos en Brasil, y apreciando sus cualidades de colonos como haríamos con los de cualquier otra procedencia; extremando las especulaciones teóricas sobre el futuro y el destino de las razas humanas, del examen concreto de las consecuencias inmediatas de sus desigualdades actuales para el desarrollo de nuestro país, consideramos la supremacía inmediata o mediata de la Raza Negra nociva a nuestra nacionalidad, perjudicial en todo caso su influencia no reprimida a los progresos y a la cultura de nuestro pueblo.

[...] Este juicio que no disputa la infalibilidad ni la inherencia, ni aspira al proselitismo, obedece, en su emisión franca y leal, no solo al más rudimentario deber de una convicción científica sincera, como a los dictámenes de una devoción respetable al futuro de mi patria.

En estos párrafos se revela de forma incontestable la convicción de Nina Rodrigues sobre la inferioridad de la raza negra. Es muy significativo que nos pida “abstraernos” del hecho de la condición de esclavos en la que fueron introducidos a Brasil para trabar su razonamiento científico sobre la inferioridad que les atribuye, ya que queda claro que sin considerar precisamente la cuestión de la esclavitud y lo que supuso para millones de mujeres y hombres secuestrados en sus sociedades de origen, vendidos como esclavos y trasladados al Nuevo Mundo sin apenas posibilidades de reconstruir los lazos más elementales de socialización, y condenados al trabajo inhumano de las plantaciones, resulta imposible comprender el lugar que tradicionalmente ocuparon en la sociedad receptora y menos aún valorar las constricciones y consecuencias que conllevaría para los afrodescendientes el hecho de

---

<sup>35</sup> Abel Hovelacque, *Les Nègres de l’Afrique sus-équatoriale*, Paris, 1889, pág. 458.

haber pasado por el oprobio de la esclavitud, cuyas secuelas continúan sintiéndose en el presente.

Por lo tanto, no podríamos “abstraernos” de ninguna manera a la cuestión de la esclavitud para valorar el significado de la presencia del componente étnico de origen africano en Brasil.

No obstante —y muy a pesar de estos postulados racistas— el trabajo de Nina Rodrigues tuvo también una vertiente culturalista y como etnólogo documentó muchos aspectos de la población afrodescendiente —desde los lugares de procedencia en África— hasta las formas de religiosidad, mitología y cultos que les eran características. Como señala Vogt,<sup>36</sup> Nina Rodrigues responde con su trabajo a la advertencia del Dr. Silvio Romero sobre la urgencia de desarrollar estudios sobre el negro en Brasil, llamada que hace en los siguientes términos:

[...] Tenemos a África en nuestras cocinas, como a América en nuestras selvas y a Europa en nuestros salones [...] Dense prisa los especialistas, dado que los pobres moçambiques, benguelas, monjolos, congos, cabindas caçangas... se van muriendo.

Esta llamada al estudio de los componentes étnicos afrodescendientes en Brasil antes de su “muerte”, no deja de ser curiosa, porque es una expresión bastante gráfica, una especie de ultimátum ante el “peligro de extinción” de esos “últimos africanos en Brasil”. No tiene en cuenta Rodrigues que muchos de esos moçambiques, congos y cabindas llegaron de niños a Brasil, o quizás nacieron en una senzala, de modo que ya no eran exclusivamente congos, ni caçangas, y además, habían tenido hijos e hijas que serían la segunda generación de afrodescendientes, de modo que no existiría el riesgo de que muriera esa África exiliada en Brasil.

Ese pasaje deja además otro mensaje muy claro: además de la inferioridad que se atribuye a estos africanos o afrodescendientes, éstos quedan ubicados desde entonces “en la cocina”, uno de los lugares donde ha quedado emplazada hasta muy recientemente la presencia de los negros y por extensión de la herencia cultural africana; lamentablemente este prejuicio racista forma parte del imaginario social en Brasil.

---

<sup>36</sup> Carlos Vogt. *Ações afirmativas e políticas de afirmação do negro no Brasil*. SBPC / Labjor. ComCiência. Revista eletrônica de jornalismo científico. Brasil, 2003. <http://www.comciencia.br>



Romero se equivoca al ubicar “en la cocina” a África, porque la huella de África estaba ya diseminada por toda la geografía brasileña, permeando todos los espacios. Si la huella afrodescendiente bien puede estar en la cocina, a través de los sabores traídos de las tierras de origen de los esclavos, está también presente en el mar, porque Iemanjá es la diosa y reina del mar..., y no de los mares de África, sino también de todas las aguas saladas que bañan las playas y costas de Brasil, de Cuba, de cualquier mar donde los devotos le entregan sus ofrendas; también está África presente en los ríos, porque Oxún es la diosa de las aguas dulces, de modo que en cualquier fuente de agua dulce tiene la fuerza de Oxún, su axé.

África está presente también en la selva amazónica, porque Oxósi, —el mítico cazador ancestral—, recorre libre toda la floresta con su arco y su flecha certera. África está también en la sala, porque la cultura afrodescendiente no es una cultura marginal, sino una cultura que ha enriquecido y ofrecido a la cultura brasileña algunas de sus señas de identidad, sin las cuales Brasil no sería Brasil.

Las aportaciones de los afrodescendientes a la cultura brasileña han sido y continúan siendo negadas, canibalizadas o reapropiadas por la minoría blanca, pero ahí están, diseminadas por toda la sociedad brasileña, sin las cuales no podría pensarse una cultura brasileña auténtica.

Esta expresión de Romero tuvo continuidad hace algunos años en una frase semejante del sociólogo y expresidente de Brasil Fernando Henrique Cardoso, quien —según cuentan— utilizó prácticamente la misma sentencia de Silvio Romero: “todos los brasileños tenemos un pie en la cocina”, para significar que el mestizaje con los elementos culturales africanos alcanzaba a todos los brasileños al margen de su pertenencia étnica. Esta frase causó un gran revuelo en todo el país.

Aunque Cardoso intentó desmentir que hubiera dicho tal cosa, esta frase al parecer quedó grabada y dio pie a la contestación por parte de diversos sectores y actores sociales. Cito esta anécdota como una muestra de hasta qué punto lo expresado por el Dr. Romero continúa estando presente en el imaginario colectivo en Brasil, a pesar de los logros obtenidos en la lucha contra el racismo y el prejuicio racial.

Volviendo a Nina Rodrigues, cabe señalar que estudió fundamentalmente el candomblé do Gantois, una casa de Nagô, conociendo a María Julia da Conceição

Nazaré, fundadora del terreiro y a su sobrina Pulcheira. De este terreiro específicamente extrajo mucha de la información que manejó y no llegó a tener una visión de la variedad de tradiciones religiosas afrobrasileñas que ya existían en su época, tal y como reconocerá el propio Rodrigues más tarde cuando tomó conocimiento de los trabajos realizado por el Coronel Ellis, publicados a finales del XIX: *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of África* (1890) y *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of Africa* (1894).

Los trabajos de Rodrigues pertenecen a esa corriente de estudios post-abolicionistas que conciliaron un racismo abierto, impudicamente asumido, que justificaba la ideología racista y la discriminación de los negros con postulados cientificistas. A la vez, y declarando siempre esa “simpatía” por los africanos, Rodrigues constituyó y formó parte de la visión más africanista o africanizada de los estudios sobre los negros en Brasil: defendió los valores culturales africanos, consideró que estos africanos tenían derecho a la libertad en la práctica de sus religiones, sin renunciar en modo alguno al reconocimiento de su inferioridad.

Con relación a la religiosidad, tal y como ésta era vivida por los afrodescendientes que estudió, Rodrigues no duda en señalar la incapacidad de éstos para la comprensión de una religión superior como el catolicismo y, por lo tanto, deduce que la devoción de los africanos al catolicismo al mismo tiempo que a los orixás se daba como consecuencia de una “ilusión de conversión”, tal y como señala Ferreti (1995):

[...] Rodrigues (1935, p. 13) estaba convencido, de acuerdo con la perspectiva evolucionista dominante en la época, de la incapacidad física “de las razas inferiores para las elevadas abstracciones del monoteísmo”, y procuraba demostrar que el fetichismo africano dominaba en Bahía como expresión religiosa del negro y del mestizo. En el capítulo en el que discute la conversión al catolicismo (1935, pp 168ss) hace una distinción previa entre los negros africanos, que todavía existían en Bahía, y sus descendientes, y por otro lado los negros criollos y mestizos. Constata que los primeros comprendían mal el culto católico y que para ellos la conversión era apenas una “yuxtaposición de exterioridades”, en tanto que para el negro criollo y para el mestizo, las prácticas fetichistas y la mitología africana van degenerando de su pureza primitiva. Considera por tanto que en esta fase de transición curiosa, aún cuando haya desaparecido con los últimos africanos la práctica de su culto, será difícil demostrar que el culto de los negros a los santos católicos es fetichista [...]

A pesar de este análisis prejuicioso de la religiosidad de los negros y mestizos, Rodrigues ya apunta a un fenómeno que con posterioridad será desarrollado y perfectamente teorizado por muchos académicos especialistas en el campo religioso afrobrasileño, y es la pluriadscripción religiosa que él notó perfectamente y que describió así: “sin renunciar a sus dioses u orixás, el negro bahiano tiene por los santos católicos profunda devoción” (1935:182). Sin embargo, no pudo comprender ni explicar en profundidad este fenómeno, entre otras cosas, por las ataduras a un esquema evolucionista que deparaba a los africanos un pensamiento “primitivo” o “salvaje” que les impedía realizar operaciones complejas de síntesis o abstracción.

Cabe señalar también que Nina Rodrigues denunció con contundencia la ilegalidad y el trato vejatorio y violento que la policía practicaba irrumpiendo en los candomblés, violando la Constitución brasileña. Rodrigues entendía que si existía libertad de culto para todas las religiones, siendo el Candomblé jeje-nagô una “verdadera religión”, debería ser respetada y quedar amparada bajo ese principio. No pensaba lo mismo de otras formas de culto de origen africano que eran consideradas inferiores, nombradas como “magia” o “hechicería”. Desde ese entonces, esta rama jeje-nagô del candomblé había sido separada de otras formas de religiosidad como la única “verdadera”, gracias a la intervención de estos “hombres de ciencia”, blancos.

La presencia de los africanos en Brasil y sus descendientes era un verdadero quebradero de cabeza para Rodrigues, como puede apreciarse en este comentario de Corrêa<sup>37</sup>, citado por Ari Lima<sup>38</sup> a propósito de las inquietudes y perturbaciones que atormentaban a este médico marañense sobrevenido antropólogo, que no encuentra una salida a la cuestión del mestizaje ya consumado:

[...] Los negros que de cierta forma entraron en la sociedad civil con la abolición, se tornan el gran horror que Nina Rodrigues denunciaría sin tregua: la posibilidad de la alteración, de la transformación del blanco en otro. Las pesquisas de Nina son emprendidas en el intento de demostrar esa alteración, ya realizada, ya fuera en el catolicismo por las religiones negras o ya fuera en las descendencias mestizas, ‘degradadas’ por la presencia de la sangre negra. El encontró entonces en la figura del mestizo todas las posibilidades negativas de esta invasión interior. Esta preocupación no se agotó en la enumeración de los fallos biológicos vistos como resultado inevitable de los cruzamientos desiguales, sino que se expresó

---

<sup>37</sup> Mariza Corrêa, *As Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSP, p. 168s.

<sup>38</sup> Ari Lima, *A Legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual?* *Afro-Asia*, Nº 25-26 UFBA, 2001.

también en la denuncia del peligro virtual de que la sangre negra contaminara culturalmente a otras categorías sociales.

Concluye Ari Lima que “indirectamente, al establecer dos mundos incompatibles, uno africano bárbaro, otro blanco europeo civilizado y un tercero mestizo, manipulable y degenerado, Nina Rodrigues ofreció la pista para la legitimación ideológica del Brasil culturalmente sincrético, racialmente mestizo y segregacionista”.

Décadas más tarde, desde otra perspectiva y con razonamientos también derivados de su formación como psiquiatra y psicoanalista, otro médico, Arthur Ramos (1940), treinta años después de la muerte de su predecesor —Nina Rodrigues—, emprendió sus estudios sobre los cultos afrobrasileños intentando encajar dentro de los modelos teóricos con los que estaba familiarizado, los hechos culturales que observa en las religiones afrobrasileñas. Estudió exclusivamente el terreiro do Gantois —como Rodrigues— estando vinculado al mismo más allá de su trabajo como investigador, ya que se sometió a la ceremonia de iniciación como ogã<sup>39</sup>.

Se propuso revisar, corregir y ampliar la obra de su maestro, Nina Rodrigues, poniendo el énfasis de sus teorías explicativas en la cultura y no en la raza. Otro aspecto muy característico de su obra fue el uso del psicoanálisis como herramienta analítica y su aplicación al campo religioso afrobrasileño. Como señala Segato (1995; 34s)<sup>40</sup>, refiriéndose a esta particularidad de los estudios de Ramos:

[...] En el intento de Arthur Ramos (1940: capítulos XI a XIV) de imponer, sin mayores mediaciones lo que denominó una especie de “exégesis psicoanalítica” a los cultos afrobrasileños, su erudición en los conceptos psicoanalíticos que estaban siendo formulados en su época ofuscó, sin duda, por completo, los sentidos presentes en la cultura que quería comprender, llevándolo, por ejemplo, a interpretar los típicos episodios incestuosos de la mitología afrobrasileña, considerados por él, en su sentido absolutamente literal, como

---

<sup>39</sup> Según señala Stefania Capone (2004), el motivo de acceder a esta forma de iniciación en el candomblé por parte de Ramos, tuvo una finalidad práctica, es decir, facilitar su tarea como investigador dentro del terreiro do Gantois. En esta ceremonia de confirmación como Ogã también participó su colega de la facultad de medicina de Bahía Hosannah de Oliveira. Este título se otorga a personalidades públicas, a hombres de cierta influencia social que actúan como protectores de los candomblés o que los apoyan financieramente, siendo muy diferente al cargo de ogã, que requiere una iniciación mucho más compleja, y que prepara al iniciado para desarrollar diferentes funciones dentro de la casa de santo, como tocar los atabaques, o tambores sagrados, cortar (sacrificar) animales y participar en diferentes ceremonias.

<sup>40</sup> Santos e Daimones. Editora UNB, Brasília 1995.

evidentes alusiones al complejo de Edipo. Iemanjá<sup>41</sup> aparece aquí como una Jocasta africana sin más, y Xangô Aganjú como su Edipo (ibídem: 34s).

Arthur Ramos —al igual que Rodrigues—, también asume la inferioridad psicológica del negro; aunque intentaba superar las explicaciones basadas en la raza que utilizó su maestro, no pudo escapar a la clasificación de los negros tomando partido por los sudaneses, grupo lingüístico al que pertenecían los nagô, quienes en su opinión constituían una especie de aristocracia africana llegada a Brasil, dotada de una fortaleza física, cualidades para el trabajo, buena índole y una inteligencia de la que carecían otras etnias, siendo la banto, la inferior. No es raro que haya aplicado este esquema racial-evolutivo al campo religioso que estudiaba, considerando que las formas de culto “más puras” pertenecían a los nagô.

Ramos forma parte de esos autores que comienzan a trabajar en una corriente de estudios que multiplicarán, y quetendrán como una de sus señas de identidad la búsqueda de esos vestigios de “africanidad” en las tradiciones culturales de los ex esclavos y sus descendientes en Brasil, y que emergían de forma muy nítida en el espacio religioso.

Arthur Ramos intentará ofrecer un soporte culturalista a sus investigaciones, distanciándose —no siempre con éxito—, de los postulados evolucionistas y racistas que vertebraron la obra de su antecesor, Nina Rodrigues.

Como explica Sergio Figueiredo Ferreti<sup>42</sup>, Ramos intenta conciliar los métodos de estudios de la aculturación y los modelos del psicoanálisis con los que está familiarizado como médico. Haciendo un *collage* entre la antropología, la psicología y la medicina legal, e intentando apartarse de los postulados en los que Rodrigues sustenta la inferioridad racial de los negros, Ramos opta por una explicación psicológica derivada del “pensamiento primitivo”, inferioridad acorde con el estadio evolutivo en el que se encuentran, a su modo de ver, los africanos. La introducción de los africanos en la sociedad brasileña, comporta por lo tanto este “retraso” que se

---

<sup>41</sup> Dentro de la religiosidad afrobrasileña, Iemanjá es la madre de los orixás. Es la reina del mar. Como sucede con otros orixás que dominan un elemento o fuerza de la naturaleza, a veces se le llama “dueña” del mar, realzando su dominio absoluto sobre ese elemento. Como el mar, Iemanjá se presenta de muy diversas formas: calma, profunda, suave y repentinamente violenta; tiene un amplio abanico de posibles reacciones y su carácter es definido como melancólico. Su color, como cabe esperar, es el azul. Desarrollaré más adelante algunas características de Iemanjá cuando hable específicamente sobre el panteón yoruba.

<sup>42</sup> Sergio Figueiredo Ferreti, “Repensando o Sincretismo”, Edusp, São Paulo, 1995.

evidencia en el ámbito religioso. Así lo explica el propio Ramos en su ensayo “O negro brasileiro”, subtitulada: Etnografía religiosa e psicoanálise”<sup>43</sup>:

[...] Estudiando en este ensayo “las representaciones colectivas” de las clases atrasadas de la población brasileña, en el sector religioso, no suscribo absolutamente, como varias veces he repetido, los postulados de la inferioridad del negro y de su incapacidad de civilización. Esas representaciones colectivas existen en cualquier grupo social atrasado en cultura. Es una consecuencia del pensamiento mágico y pre-lógico, independiente de la cuestión antropológico-racial, porque pueden surgir en otras condiciones y en cualquier grupo étnico —en las aglomeraciones atrasadas en cultura—, en las clases pobres de la sociedad, niños, adultos neuróticos, en el sueño, el arte, en determinadas condiciones de la regresión psíquica... Esos conceptos de “primitivo” o “arcaico” son puramente psicológicos y nada tienen que ver con la inferioridad racial. Así, para la obra de la educación y de la cultura es necesario conocer esas modalidades de “pensamiento primitivo”, para corregirlo, elevándolo a etapas más adelantadas, lo cual sólo será conseguido por una revolución educacional que actúe en profundidad, una revolución “vertical” e “intersticial” que baje hasta los peldaños remotos del inconsciente colectivo y suelte las ataduras pre-lógicas a las que se haya atado.

De esta manera, Ramos expone su visión sobre la condición de esa “clase atrasada” de la sociedad brasileña: los africanos y sus descendientes. Para superar este primitivismo el negro tenía que abandonar la hechicería, la práctica de todas esas otras creencias, alejadas de la forma de religiosidad que Ramos consideraba genuina y a que sí cabía llamar religión: el candomblé jeje-nagô, como había sido nombrado por Rodrigues. La macumba, el catimbó y todas las otras formas de cultos alternativos y complementarios al candomblé, eran expresión de esa patología psicológica que aquejaba a los negros. Como médico confiaba en el Servicio de Higiene Mental para colaborar en la superación de esta condición mental.

Como señala Góis Dantas (1982; 127s),

[...] Así, en nombre de la psicología los intelectuales intentaban liberar a los cultos del control policial para someterlos al control “científico”. También la antropología, aparentemente alejada de su carácter biológico-racista, continuaba en ese diálogo a través de las categorías religión y magia. Estas asumen gran importancia en este diálogo entre la Ley y la Ciencia, porque marcan las fronteras entre lo legal y lo ilegal.

Este razonamiento explica perfectamente que al contemplar y estudiar el fenómeno del trance o la posesión, Ramos la califique como una “patología que afecta a los negros”, vinculado también a estímulos socioculturales y resultado de un estado de

---

<sup>43</sup> Arthur Ramos, O negro brasileiro. 2ª Edição Fac-Similar, Ed. Massangana, Recife, 1988.

mentalidad pre-lógica o primitiva acorde al estadio evolutivo en el que se encuentran los africanos.

Considero este momento —la década de los 30—, de especial relevancia para la construcción del imaginario colectivo sobre las religiones de origen africano en Brasil, ya que su legitimidad y la posibilidad de un diálogo con las instancias gubernamentales, su inclusión o exclusión en el campo religioso más amplio le viene dado desde fuera, ya sea desde la institución médica o desde la academia, a través de los estudios antropológicos. Si el candomblé puede dialogar con las instituciones del estado, lo hace a través de hombres blancos, médicos y antropólogos, que ejercen como mediadores entre ese mundo subalterno y las instancias oficiales. El estado no dialoga con las mães-de-santo, con las mujeres negras, con las grandes iyalorixás de esa “ciudad de las mujeres” de Landes; ellas no son interlocutoras que puedan expresar con su propia voz y desde su perspectiva como sacerdotisas, las bondades del candomblé y lo que este puede ofrecer a la sociedad brasileña. Lo que el candomblé es o puede ser, será definido por “otro”, el candomblé habla con el Estado a través de una voz masculina, ajena a la herencia étnica africana y al culto mismo.

Para sobrevivir, para escapar de la persecución policial y de la criminalización de sus prácticas, el candomblé tiene que ajustar su doctrina a ciertas demandas del poder, tiene que convivir con una clase erudita que puede proporcionarle una teología capaz de demostrar su fiabilidad y de proyectar hacia el exterior una imagen de modernidad y de pureza hecha ‘ad hoc’ por los intelectuales que como médicos, antropólogos o etnólogos, convierten al candomblé en espacio privilegiado de sus estudios científicos.

Este es el “control científico” al que se refiere Góis Dantas, control que ha permanecido a través de diferentes instancias, —a veces de forma sutil—, a través de leyes que intentan revalorizar la cultura negra en la sociedad brasileña, como la ley 10.639/2003 que obliga a enseñar la historia y la cultura afrobrasileña y africana en las escuelas públicas.

Pero surgen algunas cuestiones: ¿Qué historia? ¿Qué contenidos llenan ese espacio de las culturas afrobrasileñas? ¿Qué se enseña bajo el rótulo de la “religiosidad” o religiones afrobrasileñas? ¿Qué queda dentro y qué se deja fuera?

Sin que sea este el tema de esta tesis doctoral y sin que haya tenido la oportunidad de revisar las programaciones que desarrollan esta ley en el ámbito escolar, me aventuro a considerar que probablemente, los contenidos que se enseñen en cumplimiento de la ley 10.639 con relación a las religiones afrobrasileñas, estarán permeados de toda la doctrina erudita escrita sobre el candomblé, esa doctrina africanizada y legitimada por la cultura hegemónica, que controla qué valores y aspectos de esa “cultura Negra” pueden ser difundidos en la sociedad brasileña sin que resulten amenazadores ni demasiado críticos con relación al poder, que no renuncia a controlar y vigilar el espacio de estos cultos considerados subalternos.

En cualquier caso, se trata de un proceso, de un continuum que bajo diferentes formas se ha ocupado de que el espacio del candomblé sea un espacio controlado por el poder. Este hecho marcará de forma indefectible a las casas de santo, estableciendo unas jerarquías regionales, de naciones y terreiros que hasta hoy permanecen intactos. Será también el punto de partida de cambios que trastocarán la estructura jerárquica de los terreiros y las posiciones de género dentro de las casas de santo.

Esto fue lo que vi en mi trabajo de campo y de esas observaciones y diálogos propongo en esta tesis doctoral una explicación sobre el por qué de esta desaparición de las mujeres como figuras prominentes en los terreiros que estudié, ya que —en mi opinión—, forma parte de un proceso generalizado de eclipsamiento de las grandes iyalorixás en el Xangô de Pernambuco.

#### 1.1.2 SINCRETISMO VS. PUREZA: UN DEBATE INACABADO.

Otro tema que interesó a Ramos de manera particular y que continuarán otros estudiosos con diversos enfoques fue el sincretismo religioso. Ramos articula su posición sobre ello tomando en consideración la definición elaborada por Redfield, Lontos y Herskovists, en 1936. Se vio muy marcado en sus modelos teóricos por la teoría culturalista que estaba en boga en los años 30. Una parte importante del trabajo de Ramos estuvo vinculado al desarrollo de la noción de ‘sincretismo’ en el ámbito de los cultos afrobrasileños, considerando que el dominio de este término no debía quedar acotado al campo religioso.



Ambos, —Rodrigues y Ramos—, compartieron el interés por el fenómeno del sincretismo. Si en la definición de sincretismo que maneja Nina Rodrigues, como señala Figueiredo Ferreti<sup>44</sup>, el sincretismo es una consecuencia o uno de los resultados de la aculturación, bajo el paraguas del sincretismo enfatiza Ramos el aspecto armonioso y no conflictivo en que las culturas entran en contacto. Más tarde este último cuestionará y corregirá su definición, ya que en las circunstancias en las que ese contacto entre culturas de origen africano se produce, marcado por la colonización, la esclavitud y formas extremas de dominación, no permiten tal armonía y menos aún, la ausencia de conflicto, tal y como preconizaban las teorías culturalistas con las que trabajó.

Aunque Ramos tuvo el acierto de hablar de “sincretismos” en plural, para expresar la articulación de diferentes naciones y aspectos de la compleja religiosidad afrobrasileña, como jeje-nagô-banto-católico-espírita-caboclo, sus esquemas no fueron muy desarrollados y probablemente por su muerte temprana, a la edad de 46 años, no consiguió llegar a una comprensión profunda de los complejos fenómenos religiosos a los que dedicó una parte importante de su trabajo. Ramos se da cuenta de que a pesar de la “pureza” de los cultos jeje-nagô, que se habían conservado relativamente fieles a la raíz africana en Bahía, la “avalancha del sincretismo” era inevitable (Ramos 1934, citado por Capone, 2004; 227).

Por otra parte, como señala Figueiredo Ferreti, Ramos tuvo el acierto en uno de sus últimos trabajos, de discutir el tema de la aculturación vinculado al contexto más amplio de la europeización del mundo, derivada del imperialismo, la dominación, la colonización, la destrucción cultural, el prejuicio racial y los procesos de contra-aculturación, asociaciones estas que no era habitual que se verificaran en los años 40.

Ambos, —Nina Rodrigues y Arthur Ramos—, pertenecen a la aristocracia blanca brasileña, que desde los estudios vinculados a la medicina y la psicología en primer lugar y luego a la etnología, llamaron la atención sobre la necesidad de convertir al negro en “objeto de estudio”. Ambos encontraron en las religiones de origen africano un campo fértil donde poner a prueba las teorías científicas —no exentas de contradicciones—, con las que estaban familiarizados. Ambos forman parte de la literatura antropológica clásica en Brasil y de los estudios sobre los afrodescendientes,

---

<sup>44</sup> Sergio Figueiredo Ferreti; op cit. P.45.

por haber sido pioneros en dichos estudios. Ambos —quizás Ramos en menor medida—compartieron esa mirada racista con que eran analizadas las producciones y contribuciones culturales de origen africano, y especialmente podemos apreciar en Nina Rodrigues una visión en cierta forma trágica de la raza negra, para la que no encontraba otra salida que su tutela moral y policial, ya que la disolución a través del mestizaje en la raza dominante —la raza blanca— la única portadora de valores civilizatorios capaces de colocar a Brasil entre las naciones grandes del mundo, también era problemática.

Ambos tuvieron el camino despejado para encumbrarse como científicos, para disfrutar de reconocimiento y prestigio dentro de la academia, y para inscribir sus producciones en lo más alto de la naciente ciencia social brasileña.

Ambos defendieron la supremacía de los nagô y de su sistema religioso en detrimento de las formas religiosas de otras etnias y grupos, y muchos estudiosos que le sucedieron en este área de estudios compartirán esa noción de “pureza” que elaboraron y que desde muy temprano inscribieron y validaron en el contexto de las ciencias sociales brasileñas. Ramos, asumiendo como su predecesor en estos estudios que la verdadera religión de origen africano era la jeje-nagô, buscó en África los orígenes y sostuvo que en este continente la religión y la magia no pertenecían a universos religiosos diferentes, pero una vez llegados a Brasil —bajo la presión de los blancos— las funciones de hechicero y agente religiosos quedaron separadas y que los candomblés más africanizados se reservaron al culto de los orixás, abandonando la hechicería (Gois Dantas; 128).

La búsqueda de la pureza africana, como elemento explicativo y legitimador de las costumbres y comportamiento de los negros en Brasil, será un clásico de los estudios afrobrasileños, un tema que llevarán a su clímax investigadores foráneos que marcarán de forma indeleble los estudios sobre el candomblé: entre ellos, Roger Bastide, Pierre Verger y Juana Elbein. África será la tierra portadora de la patente de pureza religiosa que dará prestigio y legitimidad a los candomblés de Brasil, muy especialmente a los de Bahía y Pernambuco.

Ulysses Pernambucano de Melo, otro médico psiquiatra y también discípulo de Nina Rodrigues, intenta hacer en Recife lo que había hecho Ramos en Bahía, estudiando el Xangô de Recife. Este médico funda en 1931 el Servicio de Higiene

Mental, que funciona como una ‘dependência de la Assistência a Psicopatas de Pernambuco’. Como señala Gois Dantas, muchos de los alumnos de Pernambucano, como Pedro Cavalcanti, Gonçalves Fernandes, Cavalcante Borges, René Ribeiro, Waldemar Valente y otros —muchos de ellos psiquiatras— inician en 1932 estudios sobre los cultos afrobrasileños, “hechizados” por el fenómeno del trance, al que dedicaron especial atención.

Con relación a esta conexión entre el Servicio de Higiene Mental, la ciencia médica-psiquiátrica y el estudio de los cultos afrobrasileños, apunta Góis Dantas<sup>45</sup> lo siguiente:

[...] No es un dato fortuito ese interés del SHM (Serviço de Higiene Mental, SHM en adelante) en estudiar las religiones centradas en el trance. Una de las preocupaciones de Ulysses Pernambucano era la “fase social de la Psiquiatría” y así, al lado de los factores biológicos, buscaba los factores sociales (condiciones de vida, estudio del medio, influencia de religiones, fetichismos, etc.) en la producción de la enfermedad, los cuales, una vez desentrañados, “*traerían soluciones para los urgentes problemas de higiene mental (...) (Pernambucano, 1937:257, Cursivas de Góis Dantas).*

Por otra parte, conviene recordar que en conformidad con la interpretación de Nina Rodrigues y que se adecuaba a la formación médico-psiquiátrica de los investigadores, la posesión era interpretada como un síndrome patológico. De ese modo, el SHM era también un centro de estudios donde los adeptos de los Xangôs eran sometidos a una “rigurosa observación” y “exámenes mentales”, pretendiendo por esa vía establecer un control científico sobre los cultos, control que debería sustituir a la acción policial.

Es justo decir que estos estudiosos de los cultos afrobrasileños, desde el Servicio de Higiene Mental —una institución psiquiátrica— consiguieron frenar el acoso policial que sufrían los terreiros en esa época, quedando estos terreiros bajo custodia “científica”. Pasar del “control policial” al “control médico” imagino que constituyó en la época un gran alivio para las casas de culto, que quedaban “amparadas” ahora bajo el paraguas de la ciencia psiquiátrica, que como mal menor era más llevadero, pero obviamente, instauraba una perspectiva de estudios que imprimían al candomblé una marca de “anormalidad” que en nada contribuía a su prestigio social ni a la buena reputación de sus adeptos.

Entre ser considerados “delincuentes” por la policía, o ser considerados una especie de “grupo social marginal bajo vigilancia de profesionales de la psiquiatría”, la

---

<sup>45</sup> Beatriz Gois Dantas. Vovô nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil; p.129.

elección no era como para quedar muy satisfecho, pero al menos alejaba a la policía de los terreiros y obviamente el trato con los investigadores era más cordial y hasta amistoso.

Uno de los investigadores arriba citados, Waldemar Valente, bajo el título “Sincretismo religioso” publicó un trabajo dedicado a las religiones afrobrasileñas sin abandonar la perspectiva culturalista y dando continuidad a la obra de sus predecesores médicos como él: Nina Rodrigues y Arthur Ramos. Valente intenta llevar más lejos los análisis sobre el sincretismo, auxiliado también por los trabajos del norteamericano Melville Herskovits. Elabora una noción de sincretismo bastante esclarecedora para su época, y que resume como “un proceso que se propone resolver una situación de conflicto cultural”. Valente<sup>46</sup> sí distingue entre sincretismo y aculturación y constata que este proceso de sincretismo consta de dos fases, siendo la primera la de acomodación, ajustes y reducción de conflictos y la segunda la de asimilación, implicando modificaciones y fusiones en un proceso lento e inconsciente, donde el tiempo también ejerce su acción.

Waldemar Valente también desarrolló más la noción de sincretismo y su construcción teórica fue más compleja y explicativa que la de otros estudiosos como Nina Rodrigues y Arthur Ramos; sin embargo compartió con éstos los prejuicios raciales sobre la incapacidad mental del negro.

Ninguno de estos médicos que dedicaron una parte importante de su tarea investigadora a estos cultos, conviviendo estrechamente con sus adeptos, pudo librarse del prejuicio racial; ello puede apreciarse notablemente en la producción académica y “científica” que legaron.

## 1.2 EL IMPACTO DE LOS PREJUICIOS RACIALES EN EL BLANQUEAMIENTO DE LA ACADEMIA BRASILEÑA: LA EXCLUSIÓN DE LOS INVESTIGADORES NEGROS Y MESTIZOS.

El estudio de las tradiciones afrobrasileñas, el hecho de convivir con los negros brasileños a quienes intentaban de alguna forma proteger de la violencia policial, no cambió la mentalidad de estos “pioneros en el estudio de las religiones afrobrasileñas” sobre la inferioridad racial del negro brasileño.

---

<sup>46</sup> Citado por Figueiredo Ferreti, 1995; 47.

Una nota sonora muy diferenciada entre las primeras voces que teorizaron sobre el negro en Brasil y sobre las tradiciones religiosas afrobrasileñas, fue la de Manuel Raymundo Querino (1851-1923). Este folclorista brasileño, nacido en la ciudad de Santo Amaro, en Bahía, es otra de las referencias imprescindibles y pioneras en los estudios de las tradiciones religiosas de origen africano en Brasil, no solo por las aportaciones valiosas de sus estudios al conocimiento de las tradiciones religiosas que investigó, sino también por ser un pensador mulato, el primer “pensador negro” o el primer afrobrasileño en estudiar la cultura afrobrasileña.

Como refiere Antonio Sergio Alfredo Guimarães<sup>47</sup> (2004), Querino es un héroe de la raza, el equivalente en Brasil a DuBois para los afroamericanos, como señaló también Butler (1998). Para Guimarães este reconocimiento sólo se ha producido recientemente entre los académicos brasileños, y casi nunca fue citado por los estudiosos de las tradiciones religiosas de origen africano en Bahía. Comparando la trayectoria intelectual de Querino y W. E. B. DuBois, refiere Guimarães que a pesar de ser una aportación muy temprana en el tiempo, fue silenciada o ignorada hasta hace unas décadas, revelando la profunda dificultad de integración de las voces de los intelectuales negros, dentro del pensamiento científico moderno en Brasil, es decir, en el *establishment* blanco. Conseguir esta integración y conquistar este espacio de prestigio por méritos propios fue para Querino un proceso difícil.

A diferencia de los tres autores previamente mencionados, que pasaron de la medicina a la antropología desarrollando una carrera académica meteórica y brillante, Querino consiguió su ascenso social a través de su activismo político como abolicionista, republicano y líder sindical y no como investigador. Como señala Guimarães<sup>48</sup>, para los investigadores negros el máximo reconocimiento posible era considerarles “folcloristas”, “periodistas”, “antropólogos autodidactas”, pero en ningún caso hombres de ciencia ni científicos:

[...] Estos eran los lugares posibles para los intelectuales negros hasta los años 40, siendo necesaria mucha maleabilidad para obtener tal inserción sin subalternidad o apadrinamiento excesivo. El lugar desde el que podían hablar con autoridad, sus espacios de consagración, eran los Institutos Históricos y los Congresos Afro-brasileiros. Su legitimidad se basaba casi exclusivamente en el acceso privilegiado que tenían a las fuentes, a las personas sobre las cuales escribían (artesanos, patrocinadores

---

<sup>47</sup> Antonio Sergio Alfredo Guimarães. Manuel Querino e a formação do “pensamento negro” no Brasil, entre 1890 e 1920. Departamento de Sociologia-USP, 2004. 28°. Encontro Nacional da ANPOCS, Caxambu, outubro de 2004.

<sup>48</sup> *Ibidem*; 8s

y participantes de festejos populares, africanos, pais y mães-de-santo). En gran parte el reconocimiento social de esos intelectuales negros se debe al trabajo de otros intelectuales de mayor prestigio, casi siempre blancos, que entre 1930 y 1950 cambian el foco de sus preocupaciones de la cultura europea y lusitana para la cultura africana o mestiza popular, principalmente para la religiosidad y la culinaria afrobrasileña. Gilberto Freyre, Mário de Andrade, Arthur Ramos, Jorge Amado son apenas algunos de estos intelectuales.

Probablemente de la obra de Querino el aspecto más novedoso y sobresaliente es el tratamiento que da al negro, a quien atribuye el papel de “colonizador” alejándose de la visión victimista y pasiva que se le atribuye por la condición de esclavo en que fue introducido en Brasil, y además reconoce su papel como civilizador, como creador de cultura y civilización, “invirtiendo la tradicional asociación del “prieto”<sup>49</sup> con la “barbarie” y como elemento objeto de la obra civilizadora del blanco portugués”, tal y como señala Guimarães.

Este intelectual bahiano exploró muchos aspectos de las prácticas y costumbres de los africanos en Brasil, abarcando desde la religiosidad, la culinaria, y las formas de organización familiar, hasta el amplio folclore con el que contribuyeron a la formación de la cultura brasileña. El libro *“Costumes africanos no Brasil”*, es un trabajo compilatorio de muchos de los artículos que publicara Manuel Querino en revistas y periódicos de la época, así como sus trabajos de etnografía religiosa realizados en su mayoría en el candomblé do Gantois y estudios sobre el folclore de los africanos y negros.

Arthur Ramos, en el prefacio de la obra citada señala su capacidad y paciencia para escuchar y ganarse la confianza de los africanos que fueron sus informantes, y reconoce que muchas cosas que pasaron desapercibidas al médico Nina Rodrigues, no pasaron inadvertidas para Querino, cuya obra debería ser considerada como “uno de los marcos más sólidos de documentación honesta sobre el negro en Brasil”.<sup>50</sup>

Antonio Motta<sup>51</sup> muestra las diferencias entre la experiencia etnográfica de Nina Rodrigues y de Manuel Querino mientras estudiaban ambos los terreiros de Salvador:

[...] Mientras Nina Rodrigues descubría en las calles y en los suburbios de Salvador su objeto de interés antropológico, transformando *terreiros en terrenos*<sup>52</sup> de

---

<sup>49</sup> Prieto o ‘preto’ en portugués, es otra forma de nombrar a los negros en Brasil.

<sup>50</sup> Arthur Ramos. Prefácio a “Costumes Africanos no Brasil”, Editora Massangana, 2ª Edição, Recife, 1988.

<sup>51</sup> Antonio Motta. “Emigración e integración cultural”. En Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, V. Ángel B. Espina Barrio (Ed). Ediciones Universidad de Salamanca, 2003. P. 426.

observación, Manuel Querino, otra figura totémica de la proto-etnología afro-brasileña, ejercitaba también, en el mismo tejido urbano, sus observaciones etnográficas, pero en su caso, a partir de una perspectiva más optimista con relación a la integración de la cultura africana en Brasil.

Como es común a los primeros africanistas-brasilianistas, Querino rápidamente descubrió un África bastante próxima y familiar: en casa, ya que era negro descendiente de africanos, y en la calle, iniciándose como observador en el *Terreiro do Gantois*, en la ciudad de Salvador, a fines del siglo XIX. Lejos de la postura de *scholar* adoptada por Nina Rodrigues, Manuel Querino apenas se dejó guiar por la intuición etnográfica, tratando de aprehender y anotar varios aspectos de la cultura africana en pleno proceso de adaptación al cotidiano urbano de Salvador, a través de fiestas populares, de ritos y ceremonias en los cultos afros, en la culinaria, en las indumentarias entre otros aspectos.

Con algunas excepciones, la mayor parte de sus monografías aparecen publicadas en números dispersos de la *Revista del Insituto Geográfico e histórico da Bahía*, entre 1916 y 1922. Sólo en 1935, doce años después de la muerte de Querino, Arthur Ramos reúne algunos de sus trabajos más significativos publicándolos en el libro titulado *Costumes africanas no Brasil*.

Sin embargo el propio Ramos se encarga de subrayar que a pesar de este ingente trabajo de observación, de los informantes privilegiados con los que contó y de la profundidad y honestidad de su análisis, el trabajo de Querino no podía ser considerado un trabajo “científico”.

El reconocimiento que Querino no pudo alcanzar a pesar de su trabajo etnográfico, comprable y superior al de otros investigadores que le precedieron y sucedieron, no fue sólo producto de la falta de formación teórica que le hubiera permitido sustentar su trabajo en los postulados que dominaban el ámbito académico en su época. Manuel Querino fue —sobre todo— una víctima del prejuicio racial, de un medio académico blanco, elitista y racista, que no le acogió como uno de los suyos. Por eso su ascenso social se produjo a través de su participación política y no por su trabajo etnográfico.

---

<sup>52</sup> Cursivas del autor.

Esa militancia política le dio cierto acceso a las élites dominantes y le configura como uno de los intelectuales pioneros en la formación del “pensamiento negro”, en un momento en el que se estaban formulando los postulados del activismo y la identidad de los negros brasileños. Por fin una voz diferente hablaba también de forma muy diferente sobre la situación y las condiciones sociales de la población negra en Brasil y específicamente en Bahía.

Manuel Querino también cosechó importantes fracasos en el ámbito político. Fue profesor de dibujo en algunas escuelas públicas y en su trabajo como funcionario público en la Secretaria de Agricultura fue preterido en innumerables ocasiones, siéndole negado el ascenso cada vez que lo intentó. Decepcionado por todo ello, se refugió en el estudio del folclore y de las costumbres de los africanos en Bahía, trabajo al que dedicó el resto de su vida y al cual debemos una información copiosa sobre la religiosidad, la familia, la culinaria y las festividades de los africanos en Brasil.

El sociólogo Gilberto Freyre (1900-1987), autor del célebre ensayo “Casa-grande y Senzala”, causará un impacto decisivo en las ciencias sociales brasileñas haciendo un rescate inédito de la presencia africana en la sociedad brasileña, contribución sin la cual no puede ser articulada una “identidad nacional” en Brasil. El trabajo de Freyre se centra en la definición de la identidad brasileña, en la formación de la nación a partir de un paradigma que se mantiene con buena salud hasta finales de los 80: la “democracia racial”.

Para Freyre, en Brasil se habrían dado las condiciones óptimas para un equilibrio relativo entre los diferentes grupos etnoculturales que conforman la nación brasileña. Esta idea de equilibrio, de mezcla y de encuentro, es la base de un mito que permaneció como emblema de las relaciones raciales abiertas, tal y como lo concebía Freyre para Brasil, a diferencia de las tensas relaciones raciales en los Estados Unidos, marcadas por un racismo inveterado, e incapaz de superar la dicotomía blanco-negro.

Si los estudios pioneros sobre la presencia de los afrodescendientes en Brasil estuvieron marcados por el prejuicio racial, por la preocupación por la expansión de una raza inferior y degenerada en una nación nueva que mira a occidente buscando “orden y progreso”, por la idea de peligro que entraña para los representantes del estado la expansión de prácticas culturales disidentes como las religiones de origen africano en Brasil, por el peligro que puede representar el mestizaje racial con este grupo



considerado biológicamente inferior, Freyre propuso la “democracia racial” como salida y a la vez como el escenario que mejor definiría las relaciones raciales en Brasil.

Ángela Figueiredo y Ramón Grosfoguel<sup>53</sup> con relación al trabajo del sociólogo brasileño, señalan lo siguiente:

[...] A partir de los trabajos de Freyre hay una interpretación de Brasil en clave cultural; para algunos autores, hay en Freyre una valorización de la mezcla racial y cultural. El culturalismo de Freyre acabó por consolidar una creencia en la democracia racial brasileña, paradigma interpretativo vigente por lo menos, hasta final de los años 1980.

Con relación al tema de las religiones afrobrasileñas, cabe señalar que si bien Freyre no es un defensor de la pureza africana y no se dedicó al estudio específico de las religiones afrobrasileñas, tuvo una relación muy estrecha con dos terreiros considerados cuna de la ortodoxia nagô, siendo uno de ellos el Sítio de Pai Adão, donde realicé la investigación que fundamenta esta tesis doctoral.

Freyre aportó a través de este paradigma de la “democracia racial” un modelo de convivencia sin conflictos entre los diferentes grupos etnoraciales que conforman la nación brasileña. El modelo freyrieriano como marco descriptivo de las relaciones raciales en Brasil no soportaría ni el más mínimo contraste riguroso con la realidad económica, social y política de las poblaciones afrodescendientes e indígenas, marcadas por el racismo de la sociedad dominante, un racismo explícito y lacerante; pero el modelo ha sido defendido por muchos, especialmente por una élite blanca que no admite ser ella misma parte del mecanismo a través del cual el racismo se reproduce y se instala en la sociedad brasileña.

Una academia blanca y masculina, casi exclusivamente formada por hombres de clase alta, que han tenido a los negros y sus tradiciones culturales como “objeto de estudio”, y que en el trabajo de campo han tenido un contacto estrecho, “amistoso” y “cordial” con los afrodescendientes, académicos que estudian y frecuentan sus lugares de culto, que participan de ellos y que en algunos casos reciben de mano de las grandes iyalorixás y babalorixás su confirmación como ogães de las casas de santo, no pueden

---

<sup>53</sup> Ángela Figueiredo y Ramón Grosfoguel. ¿Por qué no Guerrero Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. *Ciência e Cultura*. Vol. 59 N° 2, São Paulo, abril/junho 2007.

admitir ni su racismo ni su blancura, de la misma forma que *Narciso* no puede descubrir su trasero.

Por otra parte, muchos negros y mestizos brasileños también prefieren no ser racializados y no tienen conciencia de que las condiciones de pobreza y postergación social en las que viven, que las persecuciones y el acoso que sufren por parte de la policía, la vigilancia a la que son sometidos sus terreiros, son el resultado y efecto más patente de la construcción de la raza y de la “colonialidad del poder”<sup>54</sup>. Incluso intelectuales negros como Edison Carneiro operan con los mismos paradigmas que las élites blancas y quedan atrapados en un esquema más preocupado por la “africanidad y pureza” de las tradiciones culturales que estudian, que por las duras condiciones en las que se desarrolla la vida cotidiana de sus portadores.

El paradigma de la democracia racial de Freyre es un modelo ciertamente seductor, que tiene un efecto opiáceo: suprime el dolor causado por la esclavitud, alivia la culpa de los opresores, limita la capacidad de los oprimidos para evaluar el verdadero impacto del oprobio sufrido por sus ancestros y alivia su propio sufrimiento cotidiano y el de sus hijos. Por otro lado, este discurso de la convivencia armoniosa de las razas oblitera las posibilidades de reconocimiento de los mecanismos complejos con los que el racismo opera para travestirse de clase social, de modernidad o progreso para escamotear la cuestión racial y asegurarse el control y el consentimiento de los grupos racializados, que admiten que una explicación sin raza es menos oprobiosa.

Una vez instalado en la conciencia colectiva, el “efecto narcótico de la democracia racial” no tiene un resultado desintegrador similar al que causan las drogas de consumo individual y privado, ni tampoco tiene el efecto integrador que causa el consumo colectivo de sustancias alucinógenas en las culturas chamánicas con un propósito ritual; este “opio de la igualdad racial imaginada” una vez que se instala en el imaginario colectivo produce una escena verdaderamente perturbadora: negros brasileños, mujeres y hombres pobres y excluidos, indígenas considerados durante

---

<sup>54</sup> Este término ha sido acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano y explica la construcción de la “raza” como mecanismo que articula las relaciones sociales. El concepto de *colonialidad* descubre las relaciones de poder que se establecen entre lo europeo y lo no europeo sobre la base de la raza. La colonialidad produce la transmutación de las condiciones de dominación –un hecho social–, en jerarquías biológicas, o sea, en relaciones raciales. Bajo esta noción de “colonialidad del poder” la explotación, dominación y conflicto se “racializan”, es decir, una vez aceptada la superioridad biológica de los conquistadores, las relaciones de poder se naturalizan y los dominadores asumen su superioridad en la misma medida que los dominados aceptan como legítima su propia dominación.

siglos una lacra para el desarrollo de la nación, vigilados y perseguidos hasta el presente por las fuerzas del estado que tienen como misión vigilar y mantener a los grupos subalternos en un estado permanente de postergación social, comparten en la misma mesa con sus opresores —encarnados en agentes del estado de todo plumaje y representantes de la academia—, el menú de la igualdad racial, en un banquete sin memoria, sin conciencia y exento de cualquier sentido crítico. La trampa es casi perfecta. Se rompe porque siempre hay algunos invitados que no asisten al banquete, que renuncian a última hora a sentarse a la mesa con sus opresores y que no quieren formar parte de esa escena originaria que funda el racismo.

Esta imagen de convivencia armónica entre razas que Brasil exportó al mundo fue acogida con esperanza por la Unesco<sup>55</sup>, institución que patrocinará un gran proyecto de estudios sobre las “relaciones raciales” y no sobre “conflictos raciales”, o sobre “jerarquías raciales”, tal y como señalan Figueiredo y Grosfoguel:

[...] Esta breve descripción de cómo se configuró el campo de estudios de las “relaciones raciales” en Brasil, en vez de estudios de las jerarquías raciales como sugerimos antes, objetiva y demuestra, en primera instancia, no sólo la importancia de los estudios sobre las “relaciones raciales” en las ciencias sociales brasileñas, sino evidenciar la existencia de un campo institucionalizado y hegemonizado por perspectivas epistemológicas euro-brasileñas, en la que ya había una perspectiva comparativa y ya estaba consolidada una red de relaciones dominadas por académicos bastante importante, por ejemplo, para el reclutamiento de investigadores que estuvieron implicados en el proyecto de la Unesco —hasta hoy la mayor investigación sobre “relaciones raciales” realizada por investigadores blancos en Brasil—. Este proyecto instauro un momento nuevo en la sociología brasileña, ya que por primera vez, los investigadores reciben recursos significativos para la realización de una pesquisa. Probablemente, la disponibilidad de recursos del proyecto estimuló a muchos investigadores a interesarse por el tema, ya que la mayoría de ellos no tenía experiencia previa en estudios sobre “relaciones raciales”.

---

<sup>55</sup> El Proyecto Unesco se inicia en los años 50. Marcos Chor Maio, (O projeto Unesco: ciências sociais e “credo racial brasileiro” (Revista USP, São Paulo, n.46, p. 115-128, 2000), explica como sigue en qué consistió dicho proyecto:

[...] En general, el relato puede ser sintetizado del siguiente modo: incentivada por obras que, en la línea interpretativa de Gilberto Freyre, concebían la sociedad brasileña como singularmente conformada bajo la protección de una democracia racial, la Unesco, todavía bajo el impacto del Holocausto, se esfuerza en combatir la ideología racista que sirvió de soporte para el montaje y la puesta en marcha de la máquina infernal nazista. Por lo tanto, la agencia internacional resolvió coordinar una pesquisa comparativa sobre las relaciones raciales en diferentes regiones brasileñas. El objetivo inicial de estos estudios era el de ofrecer el mundo lecciones de civilización a la brasilera, en materia de cooperación entre razas. En la esperanza de encontrar la llave para la superación de las heridas raciales vividas en diversos contextos internacionales, la agencia intergubernamental acabará viéndose ante un conjunto de datos sistematizados sobre la existencia del prejuicio y la discriminación racial en Brasil.

Señala Fernando Giobellina<sup>56</sup> que Bastide —el gran teólogo del candomblé— y Florestán Fernandes —el gran sociólogo brasileño— colaboran en este proyecto de la UNESCO, encargado por Alfred Metraux. Muy pronto se evidencian las diferentes perspectivas con las que abordan el tema:

[...] Fernandes, bajo influencias de la sociología funcionalista americana y el marxismo, tiene como cuestión central la integración de los negros en la vida social brasileña, es decir, en los procesos de secularización que llevan de una división en estamentos raciales a otra de clases sociales.

[...] Bastide apunta al mantenimiento y recreación de África en tierras brasileñas: la resistencia cultural de los esclavos, la astucia de aceptar una máscara cristiana que oculta las divinidades negras, la construcción de nuevos cuadros sociales que sustentan los valores religiosos africanos (la casa de candomblé como poblado africano). En fin, todo aquello que era o que se convirtió en ideología autolegitimante de los miembros del candomblé, lo que podía dar al culto una base romántica para garantizar su encanto, la base del éxito que en la actualidad ha logrado.<sup>57</sup>

#### 1.2.1 EL EUROPEO QUE AFRICANIZÓ EL CANDOMBLE.

Fernanda Peixoto en “Diálogos brasileiros”<sup>58</sup>, destaca la relevancia de la obra de Bastide para la construcción de una perspectiva teórica nueva con relación a los estudios sobre el negro en Brasil. Haciendo referencia a este trabajo de Peixoto sobre Bastide, Giobellina señala que la gran contribución que hace Bastide “radica mucho más en la interpretación que en el registro de nuevos datos”, ya que “como etnógrafo su actividad fue más bien mediocre”.

Esta consideración de Giobellina se basa en el hecho de que Bastide no realiza un trabajo de campo extenso en las casas de candomblé, ni tiene experiencias de primera mano que le permitan hacer un trabajo etnográfico minucioso, como sí realizaron otros estudiosos del candomblé antes citados, y sin embargo, su obra tremenda, inmensa, y abrumadora, se constituirá en una especie de “teología dogmática del candomblé”, ampliamente aceptada y legitimada. Teórico por excelencia del sincretismo religioso, Bastide, “el extranjero que terminaría descubriéndose africano en

---

<sup>56</sup> Fernando Giobellina. Ensaio Bibliográfico. *ILHA*, Florianópolis, v.4 n.1. julho de 2002, p. 133-142.

<sup>57</sup> Fernando Giobellina. Op. Cit. P.134

<sup>58</sup> Fernanda Peixoto. Diálogos brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

Brasil”<sup>59</sup> se embarcó en la tarea de reconectar al candomblé con África —la tierra de los esclavos— y desde esa relación y esa conexión con África certificar al candomblé como una religión auténtica, erudita, opuesta a la ‘magia’ —siguiendo el dualismo durkheimiano— y merecedora de un reconocimiento oficial, como una de las “religiones” de Brasil.

Y Bastide puede hacer esto —a pesar de la mediocridad de su trabajo etnográfico en el candomblé—, por el poder que tiene su voz como científico social francés y por el rédito que otorga la colonialidad del saber-conocer, que es —como señala Aníbal Quijano—, un poder para construir conocimiento y subjetividad, que se impone como superior por el hecho de ser occidental y europeo.

Es este patrón histórico de poder<sup>60</sup> el que otorga a Bastide en Brasil y a Griaule en el país dogón, el privilegio de “descubrir” y “representar” a los otros. Un descubrimiento que otros no pudieron realizar porque carecían del poder que autoriza a hablar y a inscribir lo dicho en la academia, que no deja de ser un “agente directo de la dominación política”, como reconocía Edward Said (Said1996: 48-49). Ya que el subalterno no puede hablar (Spivak 1993), en la tradición etnográfica la voz nativa no es —como señala Carvalho siguiendo a Said<sup>61</sup>— ni un dato etnográfico ni un constructo hermenéutico, sino “en gran medida, una resistencia continua y controvertida, prolongada y constante, la disciplina y la praxis de la antropología misma”.

No hay ninguna duda, como señala Giobellina<sup>62</sup> —erudito en los estudios de antropología francesa en los años 30 y 40— que Bastide es a Brasil lo que Marcel Griaule al país dogón:

[...] En los años 50-60 se le concedía la fama de haber descubierto una gran mitología negra en el país dogón, un patrimonio secreto pleno de sabiduría proveniente de “la noche de los tiempos”. Muy exótico, sí, pero al mismo tiempo, muy occidental: la supuesta similitud con Hesíodo o Platón es lo que terminan de legitimar el discurso africano.

Sobre Bastide, Giobellina señala algo similar en versión brasileña:

---

<sup>59</sup> Con esta frase Giobellina hace referencia al ‘*Africanus sum*’ de Bastide. Con esta afirmación escrita en latín en la introducción de su célebre obra *As religiões africanas no Brasil* (1960) el sociólogo francés se asume como negro, reivindicando su pertenencia a la estirpe africana.

<sup>60</sup> Aníbal Quijano. Colonialidad del poder, globalización y democracia. Lima, Perú, diciembre 2000, p.1.

<sup>61</sup> Jose Jorge Carvalho. Poder e silenciamento na representação etnográfica. *Série Antropologia*, 316, Universidade de Brasília. P. 4.

<sup>62</sup> Fernando Giobellina. Op cit. P. 136.

[...] Es indudable que la influencia de Bastide ha sido esencial a la hora de legitimar al candomblé, por un lado, y, por otro, para establecer una determinada forma de concebirlo y de practicarlo, es decir, la de un puñado de *casas de santo* de Salvador que mantienen hasta hoy en día esa primacía otorgada por el estudioso francés [...] ortodoxia que será reforzada por otro investigador francés, Pierre Verger.

Ya fuera desde la tradición de estudios iniciada por Bastide, que intentaba re-conectar a la cultura negra de Brasil con África como instancia legitimadora, o atrapados en este mito de la democracia racial de Freyre, inmersos todos en la dinámica de los estudios de las “relaciones raciales” en Brasil bajo o fuera del patrocinio de la UNESCO, pareciera que nadie ve y nadie se percata de la exclusión radical que sufren los afrodescendientes brasileños, y pareciera también que dentro de la academia brasileña tampoco nadie ve y nadie percibe que las voces de los pocos intelectuales negros brasileños son silenciadas o postergadas, tanto más cuanto más se alejan de la ortodoxia epistemológica blanca y eurocentrista, que tiene como objeto de estudio lo que Guerreiro Ramos denominó “el problema de los negros brasileños”.

Más tarde, como señala Chor Maio<sup>63</sup>, la UNESCO se verá ante una realidad muy diferente a la que la Freyre apuntaba:

[...] Se evidenció una fuerte correlación entre color o raza y estatus socioeconómico. La utopía racial brasileña fue colocada en cuestión. Se inauguró de esta forma en el campo de las ciencias sociales, una producción académica que juzgaba como falsa conciencia el mito de la democracia racial brasileña.

Este Proyecto UNESCO fue tan importante para los estudios de las relaciones raciales en Brasil, que Ianni (1996) vincula estos estudios al pensamiento social brasileño en sentido amplio, y aunque no fue este proyecto la primera aproximación al estudio de las relaciones entre los diversos grupos etnoraciales en Brasil, es un ejemplo de hasta qué punto la “democracia biológica” que apuntaba Freyre y que supuestamente existía en Brasil, cautivó el interés de una institución cuyos fines humanitarios son sobradamente conocidos. Esta imagen de un Brasil racialmente integrado fue asumida mayoritariamente por los sociólogos y antropólogos extranjeros y nativos, que parecen confirmar, precisamente en Bahía, una tierra donde la presencia de los afrodescendientes era y es todavía muy notable.

---

<sup>63</sup> Op. Cit. P.116.

Esta visión idílica comienza a quebrantarse según se amplían estos estudios y aparecen voces como la de Guerreiro Ramos, un intelectual brasileño, negro, a quien la academia blanca brasileña jamás admitió como unos de los suyos, y que —haciendo un paralelismo con el fraile Montesinos—, fue probablemente la primera voz que clamó en el desierto de las ciencias sociales brasileñas denunciando el racismo que sufrían los negros y mestizos en la sociedad en general y que tenía su correlato en la academia brasileña.

Otros intelectuales, y específicamente los militantes del “movimiento negro”, se encargarán de desmontar este mito de la democracia racial mostrando las tensiones y las nefastas consecuencias de la política racial que estableció jerarquías cuyo origen estaba fundado en la noción de “raza”, y que se habían demostrado capaces de sobrevivir durante siglos casi intactas en la sociedad brasileña.

Una voz apuntó en la misma dirección que la de Guerreiro Ramos, aunque no con la misma contundencia: la de Alfred Métraux<sup>64</sup>, quien después de una visita a Brasil, a finales de los años 50, recomienda revisar esa imagen “demasiado optimista”, que se había formado de problema racial, tal y como apuntaban estudios realizados fuera de este contexto bahiano —aceptado como lugar de la síntesis de ese proceso racial integrador—, como apuntaba el caso paulista.

A partir de los años 80, el paradigma de la democracia racial de Freyre será visto como un “mito” de carácter integrador de dudosas intenciones, que como todos los mitos, no puede cumplir verdaderamente su afán descriptivo y explicativo, y que por lo tanto fracasa en su propósito de explicarlo todo a la vez, a través de un discurso tremendamente parco, económico y simplificado. Es un discurso falaz, que habla para una sociedad igualitaria que todavía no existe eludiendo el presente, es un discurso que subestima la verdad y que intenta “aislar el sentido común”, lo cual puede parecer “cosa sencillísima”, como escribiera Severo Sarduy, porque lo realmente difícil es

---

<sup>64</sup> Alfred Métraux, “Rapport au Directeur Général sur Mission au Brésil (15 nov-20déc 1950)”, in *Race Questions and Protection of Minorities*. REG 323. 1. Part II up to 31/VII/50 (BOX REG 145), Unesco Archives, p. 5.

“desmontar palabra por palabra, pieza por pieza, el escrutador, el analista de todas esas piezas”<sup>65</sup>.

Hay algo de “subversión” en esta propuesta de la democracia racial freyreana, pero no en el sentido en el que habitualmente pensamos lo subversivo, sino al contrario: un intento pseudo revolucionario de inversión de la realidad, encaminado a detraer toda conflictividad, instaurando una idea de sociedad armónica. Es una ideología que utilizando atajos epistemológicos inverosímiles consigue burlar la realidad y silenciar las voces disidentes. Sólo desde una instancia de poder casi incontestado puede emitirse un discurso con esa capacidad performativa.

Carvalho (2004:11) da un paso más en el análisis de los efectos perniciosos de este argumento de la democracia racial, que yo suscribo plenamente:

[...] los argumentos freyreanos son la victoria del sofisma sobre los datos empíricos, la difusión de la apología de lo falso sobre la denuncia censurada de lo verdadero. Freyre se propuso montar un argumento que fuera una respuesta al clamor del movimiento negro, desde los años treinta, contra la discriminación racial y las pésimas condiciones de vida de la población negra.

Mientras la población negra vivía en la más absoluta miseria y desamparo, con bajísimos índices de escolaridad, vivienda, salud y empleo, Freyre insistía en que ninguna raza era inferior a otra y por eso nuestro mestizaje no era un problema y sí una ventaja:

[...] Insistamos en que la ideología freyreana implica también una desautorización de identidad: aquel que detenta todo el poder económico y social todavía se atreve a desautorizar la identidad con la que el discriminado se presenta. ¿Y por qué esa necesidad de desautorizar? Porque es ventajoso para el blanco que lo negro no se presente como negro. Y con la modernidad propuesta por Freyre, el blanco incluso se salva de tener que responsabilizarse por los privilegios que adquirió ilícitamente, por su blancura.

Un eminente intelectual negro, Guerreiro Ramos, denunció el peligro de la blancura como ideología dominante, que para ser incuestionadamente blanca, necesitaba construir al negro en “objeto de estudio” para marcar distancias, en un contexto racial marcado por el mestizaje y la ambigüedad racial.

En un artículo titulado ¿Por qué no Guerreiro Ramos?, los profesores Ángela Figueiredo y Ramón Grosfoguel comienzan provocadoramente su escrito preguntando

---

<sup>65</sup> Severo Sarduy, *Antología*. Tierra Firme, FCE, 2000. Subversión. P. 102.



por tres nombres de académicos negros brasileños, dando a entender que sería difícil para muchos brasileños —incluso estudiantes universitarios en el área de ciencias sociales—, encontrar esos tres nombres. Con esta pregunta Figueiredo y Grosfoguel entran de lleno en una cuestión difícil y probablemente muy incómoda, que José Jorge Carvalho (2004) nombra como “la historia de el obstáculo al ingreso de ilustres intelectuales negros en las grandes universidades del país”.

La Academia brasileira en el siglo XX impidió sistemáticamente que los pocos intelectuales negros que produce ese Brasil de la democracia racial, con un currículo impecable y sobrados méritos, fueran absorbidos por los departamentos de ciencias sociales.

Aunque aquí trataremos de forma específica el caso de Guerreiro Ramos, los nombres de Milton Santos, fallecido en el año 2001 y Clóvis Moura, fallecido en el año 2004, serían los nombres que más podrían sonar en el ámbito de la academia brasileña como intelectuales negros, así como Manuel Querino, a quien ya hemos mencionado con anterioridad. El fallecimiento relativamente reciente de ambos ha permitido que algunos de sus trabajos más importantes sean reeditados y publicados, permitiendo que hoy en día sea mucho más fácil el acceso a los mismos.

Vale la pena señalar que Clovis Moura, uno de los investigadores sobre la historia de la resistencia negra en Brasil, con una obra importante, impactante y basta, no consiguió un puesto estable como profesor en ninguna universidad en São Paulo, donde desarrolló durante décadas su trabajo como investigador. “Sobre él planeó siempre el estigma, impuesto por los académicos blancos conservadores, como un modo de desautorizarlo, de que era un ‘militante’ más que un académico... como si algún académico blanco, mulato o negro, no lo fuera (Carvalho 2004:5)”.

André Rebouças, Lélia González, Beatriz Nascimento y otros intelectuales negros, han sufrido de alguna forma la “política del olvido”, definida por Figueiredo y Grosfoguel como “mecanismo por el cual borramos de la memoria colectiva de las nuevas generaciones la contribución académica de los autores negros”. Ya sea “de forma consciente o inconscientemente, raramente los autores negros están en las bibliografías de los cursos ofrecidos en las universidades”.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Figueiredo y Grosfoguel, op.cit; 36.

Carvalho(2004)<sup>67</sup> considera especialmente emblemático el caso de Guerreiro Ramos, ya que en su biografía, la exclusión que sufrió es probablemente el corolario de una política encaminada a cerrar el paso a los intelectuales negros en las universidades. Podemos afirmar que esta exclusión tuvo efectos secundarios para la comunidad negra, que no pudo tener una voz que abogara por el acceso de los estudiantes negros a los cursos superiores, que denunciara desde dentro el racismo académico existente y que pudiera representar para muchos jóvenes negros un modelo a seguir. Considera Carvalho que de haber sido admitido Guerreiro Ramos en la Universidad Federal de Rio de Janeiro en 1950, cuando terminó sus estudios de Filosofía, su presencia hubiera sido un elemento dinamizador de las políticas de acceso de estudiantes negros a las universidades.

Guerreiro Ramos falleció en Los Ángeles en 1982, en un exilio intelectual al que le conminó un contexto académico hostil a la presencia de “extraños”. Una academia blanca y eurocéntrica, donde las investigaciones sobre los negros eran realizados en su mayoría por investigadores blancos, brasileños o extranjeros. Una línea de estudios bastante consolidada. Édison Carneiro es la excepción, pero será inevitable que sufra en su carrera los obstáculos que surgen de su condición racial.

Guerreiro Ramos, esa voz que clamó en el desierto de la academia blanca brasileña denunciando y criticando los estudios “sobre” y no “desde” o “con” los negros, fue olvidado, marginado y excluido del “panteón de los grandes sociólogos brasileños”.<sup>68</sup> Una voz disidente, tremendamente crítica con los trabajos “sobre” los negros brasileños, fue apartada, o más bien cortada, del ámbito académico.

Guerreiro Ramos compartió con otros intelectuales y científicos sociales de su época la preocupación por el desarrollo de la nación, como el insigne sociólogo Florestán Fernández, pero Ramos choca con lo que ha sido denominado por Enrique Dussel<sup>69</sup> la “geopolítica del conocimiento”, es decir, un modo de conocer-saber que privilegia la epistemología eurocéntrica, aceptando su papel hegemónico de forma acrítica.

---

<sup>67</sup> José Jorge Carvalho. As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileiras. *Série Antropologia*, UnB, 358, Brasília 2004.

<sup>68</sup> Figueiredo y Grosfoguel. Op. Cit.; 37,

<sup>69</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. México: Edicol, 1977. Citado por Figueiredo y Grosfoguel; op. Cit; 38.

Esta epistemología eurocentrada contrasta con la visión de Guerreiro Ramos, que apostaba por un saber autóctono, por una sociología militante y preocupada ante todo por resolver —y no sólo describir—, algunos de los problemas nacionales, en fin, una perspectiva política ancorada en una posición epistemológica disidente. Esta posición le separó radicalmente del ambiente intelectual en el que le tocó vivir en Brasil, en un momento en que se estaba institucionalizando una academia brasileña volteada hacia Europa y los EE.UU. como centros de producción de conocimiento.

De esta discrepancia político-epistemológica resulta lo que Guerreiro Ramos denominó una “sociología consular” y “enlatada”:

[...] En Brasil, por lo menos, se distinguen con claridad entre otras, dos corrientes de pensamiento sociológico: una corriente que puede ser llamada como ya propuse cierta vez, “consular”, dado que por muchos aspectos puede ser considerada un episodio de la expansión cultural de los países de Europa y de los EE.UU.; y otra que, aunque aprovechando la experiencia acumulada del trabajo sociológico universal, intenta servirse de ella como instrumento de auto-conocimiento y desarrollo de las estructuras nacionales regionales.[...]

Pero la formación del sociólogo brasileño o latinoamericano consiste, por regla general, en un adiestramiento para el conformismo, para la disponibilidad de la inteligencia de cara a las teorías. Él aprende a recibir ya listas las soluciones. Todo lo que viene de allá, es ortodoxo, excelente, imitable.

[...] además de “consular”, es una sociología que puede ser “enlatada”, dado que es consumida como una verdadera conserva cultural.<sup>70</sup>

Para Guerreiro Ramos, esta sociología consular no puede interpretar correctamente la sociedad brasileña y menos aún, aportar soluciones a los acuciantes problemas que enfrenta. Guerreiro Ramos no realiza ninguna investigación específica sobre los negros, pero critica lo que se hace y cómo se hace, poniendo de manifiesto su disconformidad con el conocimiento que se produce “sobre” los negros y que en su opinión, está muy alejado de las vivencias reales de los afrodescendientes. Así lo expresa:

[...] Está el tema del negro y la vida del negro. Como tema, el negro ha sido entre nosotros objeto de análisis perpetrado por literatos y por los llamados ‘antropólogos y sociólogos’. Como vida o realidad efectiva el negro viene asumiendo su destino, viene haciéndose así mismo según le permiten las condiciones particulares de la sociedad brasileña. Pero una cosa es el negro-tema y otra negro-vida (*ibidem*: 215).

---

<sup>70</sup> Guerreiro Ramos, A. *A Redução sociológica*. Rio de Janeiro; Editora da UFRJ, 1982; p.107-108. Citado por Figueiredo y Grosfoguel. Op. Cit. 38.

Guerreiro Ramos critica sin pudor a los intelectuales y escritores brasileños incontestados en la sociedad brasileña como Freyre y su “democracia racial”, o *Macunaíma*, de Mário de Andrade. Como señalan Figueiredo y Grosfoguel, Guerreiro Ramos considera que los blancos brasileños —y los nordestinos en particular—, sufren de una patología social, expresada en la reivindicación constante de los orígenes de su propia blancura, una “perturbación psicológica en su auto-evaluación estética”:

[...] Además de demostrar “inferioridad sentida con excesiva intensidad, y una superioridad deseada, más, “ficticia”, por eso, “al tomar al negro como tema, elementos de la camada ‘blanca’ minoritaria se tornan más blancos, aproximándose a su arquetipo estético —que es el europeo” (ibidem: 226).

Otras razones que han sido lanzadas como posibles explicaciones a la exclusión y silenciamiento de este intelectual bahiano estuvieron basadas en su personalidad, demasiado ríspida y rompedora de los modelos hegemónicos y demasiado polémica para una academia refinada y prácticamente sin disidencias:

[...] El estilo contradictorio y provocador adoptado por Guerreiro, desentona de nuestro estilo pulido de hacer ciencia. Las críticas dirigidas por Guerreiro a nombres consagrados en las ciencias sociales brasileñas, como, por ejemplo, Arthur Ramos y Florestán Fernandes, no dejan dudas sobre su estilo.

“Hay un estudio mío llamado ‘Patología del blanco brasileño’, donde yo invertí el problema. En un país de negros como el nuestro, hablar del problema del negro es una torpeza [...] hasta mulatos como Édison Carneiro, escriben sobre el problema del negro brasileño [...]”.<sup>71</sup>

Por haber militado en un grupo de extrema derecha, Guerreiro Ramos consideraba que las dificultades de su carrera académica tenían un matiz más político que racial<sup>72</sup>, de modo que al menos en algún momento de su vida no pudo comprender hasta qué punto él también era una víctima de los prejuicios raciales que denunciaba. Fue postergado dos veces cuando concurrió a ocupar una vacante como profesor universitario. Acepta un puesto como técnico en administración en 1943, en el Departamento Administrativo de Servicio público (DASP) y sólo puede desarrollar una carrera como profesor en los Estados Unidos.

---

<sup>71</sup> Figueiredo y Grosfoguel. Op.cit.; 39.

<sup>72</sup> Como señalan Figueiredo y Grosfoguel, Guerreiro Ramos militó en su juventud en una organización de extrema derecha, y esta militancia le persiguió durante toda su vida.

Si bien es cierto que en un primer momento Guerreiro Ramos utiliza una ‘explicación en clave política’ como la causa de su exclusión de la academia brasileña —tal y como apuntan Figueiredo y Grosfoguel— años más tarde no duda en identificar al racismo como la auténtica causa de su postergación, tal y como constata Carvalho (2004:4):

[...] En el final de su vida, en una entrevista concedida a Lucia Lippi de Oliveira, indicó sin rodeos que fue víctima también de la persecución racial en la Universidad de Brasil, y acusó a Brasil de ser “el país más racista del mundo” (Oliveira, 1995), p.174).

De esta forma, otra figura prominente en las ciencias sociales brasileñas y de la intelectualidad afrodescendiente, fue eliminada de la academia.

Otra de las figuras sobresaliente en el área de estudios afrobrasileños fue Edison Carneiro (1912-1972). Nacido en Bahía al igual que Querino y Guerreiro Ramos, Carneiro fue otra nota sonora singular y rara en el paisaje blanco y aristocrático de los investigadores que hasta ese momento se habían adentrado en el estudio de las tradiciones africanas.

Este intelectual bahiano —a veces señalado como negro y otras como mulato— perteneció a la burguesía y se codeó con los intelectuales de la época, participando junto a figuras prominentes de la cultura brasileña, como el célebre escritor Jorge Amado, miembro de un movimiento llamado “Academia dos Rebeldes”, que pretendía revolucionar y renovar la cultura brasileña. Del estudio de la cultura Carneiro pasa al estudio del candomblé en una de las casas más conocidas, “Engenho Velho”. Sin embargo, Carneiro abrió mucho más su campo de estudios, trabajando también en terreiros de Angola, y candomblés de “caboclo” donde comprueba la presencia de las tradiciones indígenas amalgamadas con las tradiciones de origen africano, específicamente de origen banto y el espiritismo.

Carneiro se aferra a las tesis defendidas por algunos de sus predecesores sobre la preeminencia del ritual nagô y la degradación de las otras corrientes religiosas, siguiendo la huella de Rodrigues y de Ramos. También luchó para legitimar la práctica del candomblé, y legalizar los terreiros tradicionales, los que seguían al ortodoxia africana, y en 1937 organiza junto a otros intelectuales el “Congreso Afro-Brasileiro da Bahia”, donde pide al gobernador el reconocimiento de las sectas africanas.

Curiosamente, uno de los elementos que utiliza para solicitar este nuevo estatus para el candomblé es citar a prestigiosos investigadores que habrían trabajado en ese campo y que habían exigido en congresos anteriores el derecho a la libertad religiosa. Ramos y Rodrigues no podían faltar entre los intelectuales mencionados por Carneiro.

Otro aspecto llamativo en el texto dirigido al gobernador<sup>73</sup> es que en todo momento el candomblé es considerado “organización religiosa de los hombres negros, o de color de Bahía, descendientes de los esclavos”, vinculando de forma inequívoca estas tradiciones a la herencia étnica africana y a la esclavitud. Señalo este aspecto porque una de las más importantes transformaciones que sufrirá en los años subsiguientes el candomblé será su apertura a todas las etnicidades, llegando algunos estudiosos a negar, ignorar o considerar irrelevante este vínculo, defendiendo la tesis de lo que llamo un “*candomblé sin color*” y “*de autor*”, que ya no necesita ni los vínculos con África para legitimarse, ni la ancestralidad africana de sus miembros, ni la proximidad cultural que de alguna manera les conecte con la herencia africana.

Estas tradiciones religiosas entrarán en el siglo XXI sin la marca de color, un “*candomblé decolorado*”, o sea, apto para ser reapropiado por agentes de la más diversa procedencia y ancestralidad, que no tendrán que probar nada, salvo su deseo de servir al orixá y rendirle culto. Volveré más adelante sobre este aspecto.

Como resultado de las gestiones de estos intelectuales por preservar a las casas de candomblé del estigma y de la persecución policial, se constituye la “União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia”, una entidad cuyo fin sería inscribir a los terreiros tradicionales —aquellos que según los estudiosos guardaban la ortodoxia africana— para marcar una diferencia radical con los otros cultos degradados. Por ello Vivaldo Costa Lima se refiere a esta institución como “órgano fiscal de la pureza de los rituales y de la seriedad de los pais y mães de los terreiros” (Costa Lima 1977; 38).

Estableciendo un paralelismo bastante simplificado podríamos decir que esta organización actuó como una especie de “Tribunal de la inquisición a la inversa”, con la misión de vigilar la pureza y la tradición de las casas de candomblé y no precisamente de las herejías de los devotos.

---

<sup>73</sup> Una transcripción completa de ese Memorial dirigido al gobernador puede consultarse en Góis Dantas 1982;139s)

Edison Carneiro fue el amigo inseparable e informante de Ruth Landes, una joven investigadora norteamericana que irrumpió en un mundo masculino, blanco, para realizar un estudio sobre los candomblés, que se publicó en 1937 bajo el bello título de “La ciudad de las mujeres”. Reconociendo algunas de las inconsistencias de su trabajo, podemos afirmar que esta joven antropóloga sufrió el prejuicio de género que desautoriza la voz femenina como voz autoral. Landes reconoció la preponderancia de la mujer afrodescendiente dentro de la institución del candomblé, un espacio donde todo ocurría bajo el comando y alrededor de las iyalorixás, algo extraño en una sociedad patriarcal, machista y racista.

Édison Carneiro no obtuvo tampoco el reconocimiento que hubiera concedido la academia brasileña a un investigador blanco que hubiera trabajado de la misma forma sobre la cultura negra, a pesar de su amplia trayectoria erudita sobradamente acreditada. Carvalho<sup>74</sup> explica así lo que le sucedió a este gran intelectual bahiano:

[...] Edison Carneiro también quedó fuera de la universidad pública. A pesar de toda su rica trayectoria intelectual, en los años 50 se presentó como candidato para sustituir a Artur Ramos en la vacante dejada en la Universidade do Brasil. Dramáticamente, no consiguió ser profesor en la UFRJ (Universidad Federal de Rio de Janeiro), aun habiendo sido presidente del Instituto Nacional de Folclore. El periódico *Quilombo*, lanzado en 1948, bajo la dirección de Abdías do Nascimento, nos transmite la impresión de un *dejá-vu*, como si medio siglo simplemente no hubiera causado ningún impacto significativo en la exclusión racial en Brasil. Es un hecho cierto que estamos hoy en mejor situación de la que estábamos años atrás, pero por otro lado, hay algo de estático, una inercia casi inamovible en la realidad racial brasileña. Al leer los números del periódico, de 1948 a 1950, es como si estuviésemos leyendo al Brasil de hoy con fotos antiguas. En dos de los números los articulistas hacen una biografía de Édison Carneiro, con su foto, teniendo detrás su gran biblioteca especializada en asuntos negros, resaltando: “Actualmente Édison Carneiro prepara una tesis para concurrir a la cátedra de antropología de la Facultad Nacional de Filosofía, vacante con la muerte de su maestro y amigo Arthur Ramos”.

A pesar de que toda la intelectualidad académica reconocía de algún modo que Édison Carneiro merecía esta posición y que pocos intelectuales blancos podían equiparar su currículo, surgen diferentes avatares, que tienen como consecuencia la reprobación del candidato. La intelectualidad negra perdió una vez más la posibilidad de que uno de sus ilustres representantes pudiera ocupar un puesto merecido en la academia brasileña.

---

<sup>74</sup> Op. Cit.; 4.

### 1.3 LA OBRA DE RUTH LANDES: LA ETNÓLOGA NORTEAMERICANA QUE DESCUBRIÓ “LA CIUDAD DE LAS MUJERES” EN SALVADOR DE BAHIA.

Entre 1938 y 1939 una joven antropóloga norteamericana llegó a Brasil para estudiar la vida de los negros. El resultado de la investigación que realizó en Bahía fue publicado bajo el título “The City of women” (1947). Landes describe así el objetivo de esta encomienda que recibió de la Universidad de Columbia:

[...] Poco antes de la Segunda Guerra Mundial la Universidad de Columbia me envió a Brasil para realizar una investigación antropológica sobre la vida de los negros en aquel país. Oíamos contar que su gran población negra vivía *fácil y libremente*<sup>75</sup> en medio de la población en general y queríamos conocer los pormenores. Deseábamos también saber de qué forma la situación inter-racial difería de la nuestra, en los Estados Unidos<sup>76</sup>.

Cabe señalar que esta antropóloga recibió un “entrenamiento previo” en la Universidad de Fisk, escuela de negros de Nashville, Tennessee para enseñar una clase, y de paso “acostumbrarse a los negros” antes de emprender ese viaje. Ocho años más tarde, al reflexionar sobre aquella estancia en la Universidad de Fisk, Landes escribió<sup>77</sup>:

[...] Hoy parece increíble que la distancia entre las razas en nuestro país fuera tan grande, al punto de justificar mi estancia durante un año entre negros, apenas por ser blanca y por tanto, necesitar acostumbrarme a ellos. Retrospectivamente, parece sorprendente que haya sido enviada a otro país para estudiar cómo operaba su política racial, en base a la simple suposición de que la coexistencia pacífica de dos tipos físicos de hombres requiere dispositivos reguladores especiales [...]

En esta estancia en la Universidad de Fisk —una universidad de negros— Landes descubrió que los negros del sur no aceptarían su proximidad y entusiasmo de joven blanca criada en Nueva York; si los alumnos la trataban con el “miedo y desconfianza” propios de quienes habían sufrido bajo la superioridad y opresión blanca ancestral, sus colegas negros también la trataron con recelo:

[...] En aquellos días, era una experiencia extravagante para blancos y negros trabajar como iguales, en un campo profesional [...]

---

<sup>75</sup> Cursivas mías

<sup>76</sup> Ruth Landes. A cidade das mulheres. Civilização Brasileira S. A. Rio de Janeiro, 1967. P.3.

<sup>77</sup> Op. Cit. P.5



¡Y Landes se acostumbró a los negros! ...pero de una forma muy distinta a la que pensaba y que ella describe como “imprevista y extenuante”<sup>78</sup>:

[...] Los negros nos enseñaron algo sobre los estilos raciales del Sur, como los habían aprendido, con miedo y desconfianza, y de un modo u otro pronto me hicieron ver que sería mejor que no pretendiera actuar como una igual, dentro de una ecuación honesta de razas y clases, sino más bien como una patrona bien educada siguiendo los patrones clásicos. Así habría menos sufrimiento para todos.

Estos fueron los antecedentes de este viaje etnográfico de Landes a Brasil. Considero importante relatar brevemente estos pormenores porque probablemente esta estancia previa en el Sur preparó de algún modo a Landes para ver la opresión y el racismo que sus colegas en Brasil no vieron como ella, experiencias que sumadas al patriarcado, primera instancia de opresión, de la cual ella misma fue víctima como mujer —a pesar de su blancura—, le capacitó para comprender la relevancia y presencia de estas estructuras de dominación en la sociedad brasileña.

Los negros del Sur le enseñaron a Landes que la experiencia del racismo no se puede edulcorar y que la opresión racial contamina todas las relaciones, en todas las instancias; de modo que ignorar o minimizar este impacto es, sencillamente, absurdo. De modo que Landes llegó a Rio de Janeiro con algunas lecciones muy bien aprendidas y esto le preparó para su trabajo en Salvador de Bahía, entre los negros brasileños.

Gracias a su amistad con Edison Carneiro, Landes conoció y tuvo como informante a Martiniano Eliseu do Bonfim, que en aquella época tenía 80 años. Este hombre era considerado un erudito de las tradiciones africanas y también profesor de inglés. Tuvo también acceso a las casas de candomblé donde se percató de la relevancia de las mujeres como figuras prominentes de los cultos a los orixás. Estas observaciones constituyen para mí la parte más relevante de su trabajo; Landes se fija en detalles que otros antropólogos que le precedieron no vieron, o no percibieron. También estas apreciaciones con relación a la preeminencia de las mujeres dentro de los cultos, serán prácticamente el opuesto a lo que observé en las casas de santo en las cuales estudié en Recife, donde las mujeres son en la actualidad figuras secundarias y en nada comparables a las mujeres de la ciudad descrita por Landes. A explicar cómo y por qué se ha producido este cambio tan radical, esta especie de inversión en los

---

<sup>78</sup> Op. Cit. P 6.

papeles de género tradicionales dentro del candomblé y específicamente dentro del Xangô de Recife dedicaré un capítulo específico de esta tesis doctoral.

Tanto en el candomblé mítico llamado “Engenho Velho”, como en “Gantois”, Landes observa algo verdaderamente singular: los hombres son actores muy secundarios. Así lo describe<sup>79</sup>:

[...] Los que más despuntan dentro de los simpatizantes de cada templo eran hechos ogã y llamados ‘pai’. Muchas veces me pregunté lo que la palabra ‘pai’ realmente significa para un prieto bahiano. En la mayoría de los casos, el templo es comandado por la mãe, y en los sacerdocios del culto un ‘pai’ es apenas una especie secundaria de mãe. Ogã en yoruba, según se dice, significa “amo y señor”; pero obviamente eso no tiene sentido en el candomblé, bajo la dominación femenina. El verdadero afecto por un hombre se revela cuando la mujer lo llama ‘hijo’, lo cual parece más adecuado a la lógica de la situación.

Landes también habla sobre una práctica muy frecuente en los terreiros: el hecho de que algunos ogães que ayudan a una sacerdotisa en el mantenimiento de su terreiros reivindiquen los privilegios sexuales de un “marido temporal”. Esa categoría de “marido temporal” es tremendamente interesante, ya que revela no sólo la posición subalterna del hombre dentro de la estructura de la casa de santo, sino también, la capacidad de la mãe-de-santo para elegir, aceptar o rechazar a sus amantes, fuera de la rígida estructura del matrimonio. Aunque Landes documenta esta práctica, señala que por lo general “la mayoría de los hombres tienen poca cosa que ofrecer a las mujeres”, y “generalmente hay otro hombre disponible cuando el antiguo decepciona”. Tal vez por ambas razones —según esta antropóloga— la mujer que se dedica al sacerdocio está “por encima del sexo”, especialmente las mães de renombre.

Hay otra cuestión muy relevante que Landes<sup>80</sup> señala sobre los terreiros: los considera un lugar donde los hombres encuentran ayuda y auxilio. Este aspecto es tremendamente rompedor, ya que son las mujeres las que proveen de un espacio a hombres que poco o nada pueden ofrecerles, quedando las estructuras de género dentro del candomblé en las antípodas de las estructuras patriarcales de la sociedad mayoritaria:

[...] Para los hombres el templo es un hogar, un lugar de calma y afecto, con muchas mães que dan y reciben amor, que entretienen, alimentan y aconsejan [...] En el terreiro

---

<sup>79</sup> Op. Cit. P.161

<sup>80</sup> Op. Cit. P. 162s

Gantois, el padre de las hijas de Menininha<sup>81</sup> y algunos otros ogães de confianza habían construido casitas de una sola habitación, donde se distraían y dormían cuando lo deseaban. En el verano tuve ocasión de verlos llegar y cambiarse de ropa, vistiendo pijamas finos, y descansar sentados en sillas debajo de los árboles, y más tarde pasear con los niños. Podían hacer lo que quisieran, con tal que no violaran el templo ni los votos temporales de castidad de las sacerdotisas.

La mayoría de los hombres que vienen de visita son demasiado pobres para tener una casa o para darse el lujo de un entretenimiento comercial. Raramente conocen a sus padres y muchas veces vivieron en las calles. Son parásitos y las mujeres negras son quienes garantizan su estabilidad. Y las mujeres tienen todo: los templos, la religión, los cargos sacerdotales, la creación y manutención de los hijos, y la oportunidad de sustentarse a sí mismas con trabajos domésticos y cosas semejantes.

A cierta sacerdotisa le gustaba referirse a su terreiro como una “asociación” o “sociedad de auxilios mutuos”. Martiniano y Menininha muchas veces usaban este lenguaje y Edison también decía que la organización del candomblé ofrecía la única seguridad social válida para los negros. Los hombres lo sabían —decía él— y esto aumentaba el respeto y la amistad que tenían por las mujeres del templo.

Estas descripciones sobre la dinámica de género dentro de los terreiros, las observaciones sobre la libertad sexual que tienen estas iyalorixás para decidir sobre sus cuerpos, sus vidas y sus templos, en medio de una sociedad patriarcal, sexista y racista, son —en mi opinión— las aportaciones más relevantes del estudio de Landes sobre los candomblés de Bahía.

A pesar de las políticas raciales y del mandato dominante del patriarcado en la dinámica de los candomblés, en este espacio religioso dominado por las mujeres, se habrían quebrado algunos mandatos sociales importantes referidos al género, otorgando a las mujeres un papel central, relevante, ya que su posición jerárquica dentro de las casa de culto les venía dado directamente por los orixás —como explicaba Landes—. A esta explicación añado: este papel prominente de las mujeres puede ser desarrollado y ejercido dentro de las casas de candomblé, porque el espacio de los candomblés no pertenecía a las estructuras que quedaban bajo el patrocinio del estado.

Más adelante volveré sobre este aspecto.

---

<sup>81</sup> Nótese que no se le llama “marido de Menininha, la grande yalorixá del terreiro Gantois, sino “padre de sus hijas”.

#### 1.4 ESTUDIOS Y ESTUDIOSOS DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS AFORRECIFENSES Y OTROS CULTOS SUBALTERNOS.

Específicamente en el campo de los estudios religiosos aforrecifenses, es imprescindible nombrar y reconocer el trabajo realizado por algunos estudiosos que me precedieron, sin que pueda aquí detenerme en el análisis minucioso de todos ellos, ni menos aún realizar una síntesis de sus obras, ya que excedería el propósito de este trabajo. Sería realizar una historia de los estudios sobre el campo religioso aforrecifense que no es, de manera alguna, el propósito de esta tesis doctoral. Se puede hablar de una escuela de estudios afropernambucanos de la cual forman parte —entre otros— Ulysses Pernambucano (1932), Gilberto Freyre (1988), Waldemar Valente (1955), Gonçalves Fernandes (1937), Vicente Lima(1937), René Ribeiro (1952), Roberto Motta (1977-1978), Maria do Carmo Brandão (1986) José Jorge de Carvalho (1987 y 1993 ), Rita Laura Segato(1995) y Luís Felipe Rios (1998). Sin embargo, quiero detenerme en algunos trabajos específicos por su relevancia para algunas cuestiones que conciernen directamente a esa tesis doctoral y que discutiré posteriormente.

María do Carmo Brandão (1980, 1986, 1988, 1990, 2002) y Roberto Motta (1977, 1985, 1980, 1997), realizaron valiosos estudios sobre las tradiciones aforrecifenses —probablemente las más detalladas y explicativas sobre la historia del Xangô de Pernambuco—, compilando valiosísimos testimonios de los fundadores y continuadores de estas tradiciones. Brandão y Motta concentraron sus estudios en las casas tradicionales de Recife, entre ellas, el Sítio de Pai Adão. En sus trabajos además de trazar la historia del Xangô y describir de forma espléndida algunas de las ceremonias y rituales de estos terreiros, hablaron de la relevancia del carisma en el liderazgo de las casas de Xangô tradicionales.

En algunos de estos trabajos que entrelazan historia y antropología, Brandão y Motta señalan algunos cambios sobresalientes que estarían afectando al Xangô tradicional, como la preeminencia del parentesco biológico sobre el parentesco ritual a la hora de determinar la sucesión y el liderazgo de los terreiros. En una especie de retorno a una especie de “carisma a la herencia biológica”, derogando el “principio da senioridade” que como explica Costa Lima, es un elemento estructurador de las

relaciones jerárquicas en los candomblés. La herencia biológica entrará en juego en el liderazgo de los terreiros, provocando algunas disidencias.

Rita Laura Segato es una de las referencias imprescindibles en los estudios del Xangô pernambucano. A esta antropóloga debemos “Santos e Daimones”<sup>82</sup>, un estudio etnográfico magnífico realizado en una de las casas de santo más tradicionales de Recife, el Sitio de Pai Adão, de modo que por ser también el lugar que visité como antropóloga unas décadas más tarde, ha sido una obra de consulta obligada, un texto fundamental que me permitió des-conocer el Xangô que yo vi en algunos aspectos y también re-conocer este terreiro en el cual realicé mis investigaciones.

Este estudio sobre el panteón nagô, o lo que es lo mismo, sobre las divinidades del candomblé llamados genéricamente orixás, analiza el modo en que –antes y después de ser iniciados– los hijos de santo asumen los atributos que exhiben estas divinidades de quienes son hijos e hijas para definirse, clasificarse y justificar algunas de sus cualidades, deseos y tendencias. Segato profundiza en el proceso y el procedimiento que tiene como corolario la atribución del ‘orixá de cabeza’ del hijo de santo, teniendo en cuenta los aspectos subjetivos, inconscientes y también el efecto del proceso de aprendizaje por el que pasa todo hijo de santo cuando cumple la obligación de la reclusión, previa a la ‘feituría’ de santo o coronación de santo.

Este trabajo es también y sobre todo un estudio de género, que explica de qué forma las posiciones de sexo-género y la sexualidad misma se manifiestan con una ambigüedad propia de un discurso religioso que no pretende ser moralizador ni excluyente, y donde las estructuras de parentesco son dinámicas y flexibles. Esta visión de familia propia de las casas de santo, transfiere a la vida de los terreiros algunas características del parentesco africano en una versión original recreada por los afrodescendientes en Brasil, donde parentesco biológico, parentesco ficticio y ritual discurren por caminos desiguales y cumplen funciones diferenciadas en la vida de los hijos de santo. (Segato 1995: 436, s). Los discursos sobre la homosexualidad masculina y femenina se entrecruzan con los discursos del sexo y la sexualidad de los orixás, cuyas historias de vida tienen mucho en común con las de sus hijos.

Indagando en los atributos de los orixás, tal y como son conocidos y descritos por los creyentes, Segato traza una serie de perfiles donde el hijo de santo, poco a poco

---

<sup>82</sup> Rita Laura Segato. Santos e Daimones. Editora UnB, Brasília, 1995.

asume como propias algunas de las características del orixá que le fue atribuido como “dueño de su cabeza”, una “imagen arquetípica”, como prefiere llamar la autora a esta imagen que toma forma y se encarna en cada iniciado (Segato 1995; 318, s). Siguiendo a Jung, Segato anota que hay un papel relevante del inconsciente, lugar del que emana esta imagen de la divinidad, que luego se encarna en un contexto específico o “medio ambiente” concreto. A la vez y conjuntamente, a través del proceso iniciático se construye una nueva persona, única en su relación con el orixá y a la vez con cierto aire de familia, como hijo de Xangô, Iemanjá u Ogún, reconocido y reconocible por los otros adeptos por determinadas características de su personalidad, por esas señales que el orixá deja en cada uno de sus hijos, señales visibles para quien sepa reconocerlas.

Podemos decir que Segato muestra en este trabajo el uso estratégico que los creyentes hacen de este “parentesco” y también del “parecido” con el orixá, ya que no se atribuye cualquier cosa a esta paternidad o maternidad del hijo de santo; hay un repertorio muy variado de cosas que pueden ser atribuidas al hecho de “ser hijo de Xangô”, mientras que otras, dependen de la persona y no podrían ser atribuidas a este vínculo.

*Santos e Daimones* es un trabajo excepcional; no conozco un estudio que haya llegado más a fondo en esta cuestión en el campo religioso afrorecifense. Una cuestión crucial, ya que en este vínculo que tiene que ser atribuido a cada individuo se basa toda la lógica religiosa del candomblé. Si no hay hijo de santo, tampoco hay orixá, ya que los orixás para sobrevivir necesitan ser adorados y bajar a la tierra encarnados en sus hijos. Entender cómo se atribuye el santo que mandará en la cabeza del iniciado y qué efectos tiene en la persona se torna una cuestión fundamental para la comprensión de estas religiones afrobrasileñas.

Otro escrito de Segato que considero de enorme relevancia para las hipótesis que discuto en este trabajo doctoral y muy esclarecedor con relación a las cuestiones de género y su conexión con la presencia-ausencia del estado, es “*La nación y sus otros*”, un texto que examina precisamente de qué forma el estado articula sus relaciones de dominio, y colonialidad con los diferentes actores sociales, especialmente los pueblos indígenas y las comunidades afrobrasileñas.

En uno de sus capítulos titulado “*Ciudadanía: ¿Por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz del discurso religioso afro-brasileño*”, Segato analiza por qué la

penetración del estado llega de forma tardía a las comunidades afrobrasileñas, y por qué estas, a su vez, han mantenido a través del tiempo con el Estado una postura crítica, marcada por la desconfianza y también por una especie de desacato con relación a las reglas sociales que este Estado impone. En los relatos míticos que cuentan escenas y avatares de la vida de los orixás y en la medida en que estas historias funcionan como arquetipos, formas y modelos de comportamiento que los fieles asumen como propias, el candomblé subvierte algunos de los valores dominantes en la sociedad mayoritaria.

Esta distancia que las religiones afrobrasileñas mantuvieron durante muchísimo tiempo con las instancias estatales permitió no sólo que los cultos tuvieran un espacio autónomo de producción de significados, sino que se afirmó como un espacio “otro” precisamente y a través de esa distancia que supo mantener con el estado. Para Segato (2007:163), el lenguaje sobre familia y parentesco del Xangô de Recife referido a los orixás dice mucho más, es un discurso que desmonta algunos de los valores dominantes de la sociedad patriarcal y permite que la visión del mundo tal y como es elaborada desde ahí, desde dentro de la comunidad religiosa, discurra por otros caminos. Hay — según expone Segato— “un discurso político cifrado, en clave, que se encuentra dicho subliminalmente, en los aparentemente inocuos e intrascendentes episodios de esta mitología algo fragmentaria y empobrecida por las vicisitudes de la diáspora negra”.

A través de este “discurso político del mito”, sobrevenido en una especie de sociología religiosa de supervivencia, las comunidades religiosas afrobrasileñas han elaborado las estrategias que les han permitido encarar un Estado que, con relación a ellos, siempre se manifiesta como opresor, intruso y despótico. El bien y el mal, lo justo e injusto, lo legal y lo ilegítimo, se articulan dentro de relatos míticos complejos, donde es difícil encontrar una moralidad codificada en un modo binario, propia del Estado moderno.

Este aparente desorden mítico donde los papeles de autoridad, género y poder fluctúan, se omiten y se trastornan, “no resultan en la ausencia de control social, sino en otras formas de contención del comportamiento y ordenamiento de la sociabilidad” (Segato 2007:165). Sucede, sin embargo, que el Estado moderno no admite la coexistencia de su moral dualista y de su legalidad incontestable con estas sociologías alternativas, estos horizontes morales complejos y plurales. El Estado en su afán totalizador, canibaliza, desactiva o reduce estas otras filosofías, es aras de producir la

base monolítica en la que navegan con seguridad las políticas de estado. Este horizonte ético diferenciado, “otro”, no encaja en las rígidas estructuras patriarcales, racistas y clasistas del Estado Moderno.

Esta articulación de Segato sobre cómo el Estado accede y se relaciona con las minorías étnicas, religiosas o culturales y los efectos resultantes de esta proximidad, me parece, brillante y tremendamente esclarecedora.

A José Jorge Carlvhalo debemos “*Cantos sagrados do Xangô do Recife*” (Carvalho; 1993), un estudio pionero de etnomusicología, que recoge los cantos sagrados del Xangô; un libro que tuve la oportunidad de ver en algunas de las casas de santo que frecuenté, guardado celosamente por los hijos e hijas de santo, que no ignoran su relevancia como registro que permitirá guardar y preservar uno de los elementos más importantes del culto. El trabajo de Carvalho no se reduce a la etnomusicología sino que ha explorado muchos aspectos de los cultos, como la cuestión de la memoria colectiva y la concepción del tiempo histórico en los cultos afrobrasileños (Carvalho 1987). También ha discutido una cuestión especialmente relevante desde el punto de vista epistemológico y político: cómo la antropología y sus agentes o estudiosos, a través del poder que les otorgan las instituciones para las que trabajan, se asumen como agentes de poder, entrando en una corriente teórica postcolonial que “expropia al nativo de su capital lingüístico y expresivo” (Carvalho 2002; 3). Representando a los nativos en etnografías y escritos académicos, estas interpretaciones-traduccionen entran en los circuitos académicos, eruditos y también en el mercado de los productos culturales, excluyendo ‘otras voces’ no solo nativas, sino las voces de intelectuales negros y mestizos que han sido postergados por la propia academia que se erigió en depositaria de los productos culturales de los afrodescendientes. Una academia versada en estudios ‘sobre’ los afrodescendientes, pero ‘sin’ afrodescendientes en sus departamentos y facultades, salvo muy raras excepciones (Carvalho 2002; 8).

Carvalho es —junto a Rita Segato— la voz de la conciencia de una clase singular de académicos que han mirado de frente el problema del racismo que ha vivido cómodamente dentro de la academia brasileña desde sus orígenes y han denunciado sin ambigüedad sus perversas consecuencias. Esta posición crítica y beligerante a la que han dedicado no sólo parte de producción académica, sino por la que han sacrificado



una parte importante de sus vidas, ha tenido grandes victorias y reconocimientos, pero también les ha granjeado la enemistad manifiesta de otra parte de la academia que prefiere seguir viviendo en la “blancura sin color” freyreriana, ajena a la realidad del racismo y sus efectos en la academia.

Entre la fascinación por el mundo de los negros y el racismo explícito, estudiosos extranjeros —y también nativos—, habían navegado en la cuestión afrodescendiente evitando confrontarse con los aspectos más oprobiosos de la realidad que estudiaban: una sociedad brasileña que buscaba sus señas de identidad para presentarse al mundo como una sociedad nueva, independiente de su potencia colonizadora, pero que tenía un pasado colonial esclavista cuyas heridas estaban todavía ensangrentadas al entrar en el siglo XX.

Segato comentaba así esta cuestión en la introducción de *Santos e Daimones*<sup>83</sup>:

[...] El deslumbramiento permanente y siempre renovado de pesquisadores y cronistas extranjeros con estos cultos contrasta con su falta de prestigio, en la actualidad, en la escena nacional. Ese menosprecio de las élites puede ser un efecto del racismo a la brasileira, esto es, un racismo marcado por el miedo de la familiaridad. [...] porque en cuanto los racismos nórdicos excluyen lo negro justamente por percibirlo como un “otro”, o sea, como alguien verdaderamente ajeno y desconocido, entre nosotros el negro es discriminado y los rituales de distanciamiento en relación a él son incansablemente puestos en escena en la vida pública justamente por una motivación opuesta: lo que se teme es ser “lo mismo”, lo que amenaza es la posibilidad de desenmascaramiento de la mismidad.

Esta perspectiva del ‘racismo a la brasileira’ que apunta la autora engarza muy bien con la obsesión que percibía Guerreiro Ramos en los blancos nordestinos, quienes con la constante reivindicación de su blancura intentaban distanciarse de ‘lo negro’, probablemente porque un blanco brasileño —a pesar de su blancura— todavía no era el blanco europeo, arquetipo de la perfección y superioridad racial y cultural a la que han aspirado siempre las clases dominantes latinoamericanas. Este blanco brasileño ocuparía un lugar intermedio entre lo negro, lo indígena y lo europeo, una posición ciertamente frágil, que tendría que ser defendida y reivindicada constantemente.

Carvalho<sup>84</sup> da un paso más y denuncia sin ambages los privilegios que la blancura ha otorgado a quienes la ostentan en la sociedad brasileña:

---

<sup>83</sup> Segato. Op.cit.; p.15

[...] Todos nosotros, blancos, nos beneficiamos cotidianamente, y de un modo ilícito, por vivir en una sociedad racista. Son innumerables los privilegios, pequeños, medios y grandes, que nos ayudan a mantener ventaja y concentrar más recursos. En la medida en que el racismo brasileño opera en lo cotidiano, nosotros los blancos somos diariamente favorecidos con algún capital (social, económico, cultural) que fue distribuido desigualmente siguiendo criterios raciales: desde un tiempo menor de espera para ser atendido en el espacio público a una carta de recomendación, a un contrato importante en el mundo del trabajo, de un refuerzo psicológico de la imagen personal, o a una nueva fuente de ingresos. Ser blanco en Brasil es llevar una ventaja diaria sobre los negros. Aún no existiendo razas en el sentido biológico del término, la representación social de la diferencia es racializada fenotípicamente—, basta mirar la televisión, desde las novelas hasta la publicidad.

El hito más reciente encaminado a la supresión definitiva de la exclusión histórica sufrida por los intelectuales negros en las ciencias sociales brasileñas ha tenido lugar con la Ley de cuotas para estudiantes negros y otras minorías en las universidades brasileñas. Una propuesta liderada por Rita Segato —de nacionalidad argentina— y Jorge Carvalho —brasileño—, dos eminentes antropólogos que realizaron sus tesis doctorales en el campo religioso afrobrasileño y que se percataron de esta ausencia, de esta exclusión y decidieron comprometer parte de su carrera profesional y también de su vida, pagando un coste altísimo entre sus propios colegas, en la elaboración de la propuesta y consecución de la aprobación de una “Ley de cuotas” (2002) que propiciara en Brasil lo que las “acciones afirmativas” habían conseguido en los Estados Unidos: la entrada de los negros y minorías en las universidades de las que sistemáticamente fueron excluidos por diversos mecanismos.

Estos académicos a quienes en su debido momento la sociedad brasileña reconocerá esta gran contribución, rompieron el silencio académico que durante años ocultó las pocas voces disidentes que se atrevieron a señalar el racismo académico, que convivía armónicamente con los estudios eruditos sobre el negro en las ciencias sociales brasileñas. Ambos han desarrollado la mayor parte de su trabajo como profesores en la UnB, Universidad de Brasília. En esta misma universidad se forjó esta propuesta que se aplicaba en dicho centro desde el año 2004, reservando el 20% de las plazas para afrodescendientes, negros y mestizos.

Después de un recurso presentado en el año 2009 por el partido de la derecha DEM, contra la ley de cuotas alegando su “inconstitucionalidad”, por atentar contra el

---

<sup>84</sup> José Jorge Carvalho. *As Ações Afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileiras*. Série Antropologia, 358. Brasília 2004. P 11s.

principio de igualdad, ya que según dicho partido la ley incitaba al racismo instaurando privilegios derivados de la condición racial, ha sido declarada en mayo de 2012 por la corte Suprema de Brasil, “constitucional”. A partir de esta sentencia aprobada por unanimidad de los jueces de la Corte Suprema, la ley que ya se ponía en práctica en la UnB desde al año 2004 queda habilitada para su implementación en todas las universidades públicas de Brasil.

Además de sus producciones académicas brillantes, el caso de estos antropólogos muestra que la posición de los investigadores, de los científicos sociales, puede ir más allá de la tarea etnográfica, de las formulaciones teóricas y epistemológicas. Puede y debe asumir un carácter político, puede y debe contribuir en un sentido mucho más amplio a toda la sociedad, debe decir algo dentro y fuera de la academia, denunciando las estructuras de dominación y opresión, y proponiendo estrategias y alternativas para superar estas estructuras asimétricas de poder dondequiera que se encuentren.

#### 1.5 LA HUELLA DE ALGUNOS ESTUDIOSOS EXTRANJEROS ILUSTRES: EL “SESGO AFRICANO”.

Fernando Giobellina es uno de los autores que considero fundamentales en mi trayectoria como investigadora en las religiones afrobrasileñas. Leyendo su trabajo de campo en terreiros de Umbanda, tradición religiosa íntimamente vinculada al candomblé y al Xangô, y revisando sus ensayos sobre los estudios realizados sobre el candomblé y las tradiciones religiosas afrobrasileñas, alcancé una comprensión global de las implicaciones que los escritos de algunos investigadores extranjeros en Brasil tuvieron en la construcción de una visión erudita de las religiones de origen africano. Estas producciones académicas mostraron al candomblé como una religión culta y de prestigio dentro del campo religioso brasileño y señalaron a algunos terreiros específicamente como representantes de las tradiciones religiosas africanas ‘puras’. Este proceso de encumbramiento del candomblé se produjo en detrimento de otras prácticas religiosas que compartían el mismo origen y que fueron estigmatizadas. Entendí la enorme trascendencia de los estos estudios no solo dentro, sino también fuera de la Academia, y su impacto en la construcción de un imaginario religioso que ordenaba axiológica y jerárquicamente las prácticas religiosas.

En este proceso de construcción del candomblé como religión culta había algo muy importante y recurrente en muchos de estos estudios: el regreso a África en busca de los orígenes y la explicación de las tradiciones religiosas afrobrasileñas. Estudiando los sistemas religiosos africanos, el candomblé resultaba inteligible: era considerado una manifestación de las culturas africanas en la diáspora, y podía presentarse como un sistema religioso cuya filosofía y cosmología era capaz de medirse con las tradiciones religiosas de origen europeo. Esta conexión africana, o esta vía del retorno a África, me resultó muy interesante, especialmente porque en Cuba, tierra que compartió con Brasil el destino de muchos africanos de la diáspora provocada por la esclavitud, tradiciones religiosas similares habían obtenido su reconocimiento por otra vía.

Si Lydia Cabrera y Fernando Ortiz en Cuba habían llegado a la Santería, a la secta Abakuá y al Palo Monte Mayombe en busca de folclore, intentando registrar y preservar algunas de las reminiscencias de las creencias y prácticas de los esclavos y los “negros brujos”, tocando a la puerta de los últimos africanos en Cuba, y a través de esos estudios se estableció en Cuba una visión culta y positiva del folclore africano o afrocubano, que fue incorporado a la cultura cubana como un elemento más de la afrocubanía, Bastide, Verger, y más tarde Joana Elbain, harán algo muy diferente en Brasil. Curiosamente estos investigadores —extranjeros todos— tratarán de legitimar al candomblé como religión brasileña, estableciendo un vínculo con África, lugar del que emanaría esa ‘pureza’ y esa condición de posibilidad de ser verdaderamente una religión y no una secta, o un culto disidente.

Depurando al candomblé de toda relación con la hechicería, estableciendo las conexiones entre el panteón Yoruba y otras formas arquetipales heredadas del mundo helénico, emparentando las historias míticas de esos orixás con los héroes de los mitos clásicos, intentaron mostrar el lado culto del candomblé, su lado racional, su compatibilidad con el pensamiento occidental, y luego construir una teología religiosa apta para una sociedad como la brasileña, que denostaba “lo negro”, pero que era capaz de simpatizar con “lo africano”, en tanto que exótico y ajeno, y que admitiría al candomblé como “religión”, una vez que fuera probada su inocuidad y la posibilidad de sostener un discurso acorde con un país nuevo, un Brasil abierto al progreso, al desarrollo y al orden. Un candomblé que contraviniera los discursos hegemónicos, que contestara abiertamente a los mandatos del poder, hubiera sido un candomblé inaceptable.

De modo que hacía falta esta especie de teología legitimadora de las tradiciones religiosas subalternas y estos estudiosos estaban en el lugar, en el momento apropiado y con los recursos necesarios para ponerse manos a la obra. Y así se construyó un candomblé erudito, blanqueado, y cada vez más masculino, capaz de dialogar con el poder a través de estos estudiosos, que besaban las manos negras y daban *dobalé*<sup>85</sup> a las grandes iyalorixás que se transformaron así en figuras prominentes de la religiosidad afrobrasileña, como sacerdotisas, mães-de-santo —que no hechiceras—, gracias a estos vínculos académicos. Los terreiros donde se desarrollaron estas investigaciones pasaron a ser templos respetados y considerados lugares de la cultura y la religiosidad afrobrasileña. A través de estos estudios que encumbraron a estos terreiros, éstos fueron considerados cuna de la africanidad y de la pureza religiosa de origen africano.

Parafraseando a Giobellina podría decirse que Brasil tuvo también a su Leiris y a su Griaule, pero en vez de soñar con los dogón, soñaron con los orixás... y soñaron, sobre todo, con un candomblé erudito y ortodoxo, capaz de codearse con el más requintado catolicismo.

Ese “espejo erudito”, del que habla Giobellina<sup>86</sup>, ofreció al candomblé una imagen de sí mismo verdaderamente nueva, una historia culta de esta religión que se ha basado en la idea de construir desde las instancias académicas una “teología para el candomblé”, capaz de contender con los discursos nativos que se levantan desde dentro del culto. Precisamente por esto, y por la permeabilidad social de estos discursos académicos, entre unos de su efectos se encuentra “ha [ber] vuelto a los agentes religiosos muy sensibles y perceptivos respecto a los mecanismos de legitimación frente a los centros sociales” (Giobellina 2009).

Este interés por el estudio del candomblé tuvo como correlato el abandono o incluso el desinterés más absoluto de otras tradiciones religiosas afrobrasileñas, como el *catimbó*<sup>87</sup>, que no consiguieron el interés de esta “mirada erudita”, como señala

---

<sup>85</sup> Saludo ritual en el candomblé. Debe dirigirlo la persona más joven en la religión a otra más veterana o de más alta jerarquía en el Xangó. Dependiendo del sexo del *orixá de cabeça*, se realiza tumbado en decúbito prono si el orixá es masculino o de lado si éste es femenino. La persona receptora del *dobalé* puede dispensar al otro, evitando que llegue hasta el suelo, tocándole suavemente en el hombro.

<sup>86</sup> Fernando Giobellina Brumana. *El candomblé y su espejo erudito*. Universidad de Cádiz, 2009.

<sup>87</sup> El *Catimbó* es un culto cuyo origen se encuentra en la mezcla de rituales indígenas, el espiritismo y el catolicismo y al cual posteriormente se unieron las influencias africanas. Se invoca a los espíritus “Encantados” de la naturaleza que habitan río, fuentes y en la floresta, con la finalidad de que pueda

Giobellina. Otros cultos subalternos, o “los otros cultos considerados subalternos”, quedaron al margen de estos estudios eruditos.

En un ensayo magnífico sobre la participación de la Academia en la “africanización” del candomblé, Giobellina propone la siguiente hipótesis:

[...] Cuanto más el estudioso se identifica con el objeto estudiado – produciendo una teología explícita que el culto “afro” no produjo, remarcando sus aires africanos-, menos puede explicar su sentido. Sólo una mirada externa puede formularlo.<sup>88</sup>

Esta afirmación se encuentra al comienzo de su ensayo “*Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização dos candomblés*”, un tanteo sobre la repercusión de la Academia en el proceso de “africanización del candomblé”, que tuvo lugar en Brasil de la mano de los tres estudiosos extranjeros antes citados: Roger Bastide, Pierre Verger y Juana Elbein. Desde que estos autores realizaron sus trabajos de campo sobre los cultos de origen africano en Brasil, sus nombres se convirtieron en referencias indiscutibles para los estudiosos de las ciencias sociales brasileñas, y también — lo que resulta más relevante para esta discusión— para una parte de los practicantes de estas tradiciones religiosas, que han tomado algunos de estos escritos como soporte culto, erudito, que legitima sus prácticas.

Hoy en día, sacerdotes y sacerdotisas del candomblé que han tenido acceso a estudios medios y superiores, buscan, leen, critican y se preocupan por conocer qué se ha dicho sobre el candomblé. En algunos casos, algunos investigadores incluso han llevado a cabo estudios en colaboración con estos sacerdotes y sacerdotisas, de modo que, cada vez resulta más complicado establecer desde dónde orientan su trabajo y para quiénes hablan.

Estos extranjeros en Brasil realizaron investigaciones muy diferentes entre sí sobre el candomblé y no me propongo evaluar ni resumir su producción académica, sino establecer algunas hipótesis sobre la relevancia de estos trabajos en este proceso ya muy bien descrito de la “reafricanización del candomblé” (Gois Dantas 1982, Capone 2004).

---

producirse la cura mágica. También se busca el “consejo” de estos espíritus y también se realizan trabajos de hechicería, para el bien y para el mal.

<sup>88</sup> Giobellina, Fernando. *Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização dos candomblés*. Afro-Ásia 36(2007), 154.

El intento por situar al candomblé en el lugar que ellos consideraban que le correspondía en el campo religioso afrobrasileño, o sea, conseguir a través de los estudios eruditos del candomblé la aceptación de estas tradiciones como “religiones”, requiere separarlas, distinguirlas de otras formas de religiosidad afrodescendientes marginales y marginalizadas como el *catimbó* y otras formas de culto consideradas como “hechicería”. Los tres admiten en cierto modo, que el camino que puede llevar al candomblé a ese espacio central en el campo religioso brasileño —además de la construcción de esa teología religiosa capaz de vincular al candomblé con las formas más cultas y elaboradas del pensamiento filosófico occidental—, vendría de la posibilidad de “africanizar” estas tradiciones, legitimándolas gracias y en virtud de ese vínculo con África, tierra mítica donde todo comenzó y de donde llegaron los esclavos y sus orixás. Bastide, Verger y Elbein, son pioneros en esta tradición africanista del candomblé.

Cabe señalar que este “sesgo africano” no es una idea original de estos investigadores, ni exclusiva de Brasil, ya que como señala Giobellina, la africanización —inclusive lingüística— de los textos producidos por los estudiosos franceses en África en el siglo XIX, fue utilizada como una herramienta para “legitimar” o “certificar” el carácter auténtico de unos trabajos de campo que tuvieron luces y sombras. Esta ortodoxia lingüística que se empeñaron en utilizar al inscribir los discursos de sus informantes no dejaba de estar exenta de subjetividades, excesos y abusos de “lo nativo”. Años más tarde —bajo un escrutinio serio y vista con el paso del tiempo—, esta antropología africanista y africanizada ha revelado su auténtica ideología dominante, excluyente, y también sus paradojas. La misión Dacar-Yibuti, estudiada en sus pormenores por Giobellina,<sup>89</sup> es un ejemplo claro de la dificultad de querer estar “demasiado dentro” del objeto estudiado, o incluso de “querer ser el otro”. De aquí la comparación entre Verger y Leiris tan bien traída por Michel Créssole, y citada por Giobellina en *“Soñando con los Dogón”*:

[...]Verger pasó al otro lado del espejo y jamás comunicó su experiencia de poseído. Tornó realidad el sueño de Leiris que volvió a Francia “decepcionado por no haberse tornado otro”.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Giobellina, Fernando. *Soñando con los dogón*. En los orígenes de la etnología francesa. CSIC, Madrid 2005.

<sup>90</sup> Michel Créssole e Françoise Huguier. Françoise Huguier- Sur les traces de L’Afrique Fantôme, París, Maeght, 1990, p. 9. Citado por Fernando Giobellina en *Soñando con los dogón*. En los orígenes de la etnología francesa. CSIC, Madrid 2005.

Bastide, Verger y en cierta forma Elbein, son hijos de esta forma de hacer etnografía de los etnólogos franceses, en este caso, en Brasil. Autores como Vagner Silva, Peter Fry, Gois Dantas, Yvonne Maggie y Capone —entre otros—, no tuvieron demasiadas dificultades para desenmascarar y desmitificar esta “africanidad importada” y exagerada, un paradigma de “pureza” interesado y —en ocasiones—, ajeno a la realidad de los cultos, que es mucho más “brasileña y sincrética”, que puramente “africana”. Estos investigadores comparten, de algún modo, haber sido seducidos parcial o completamente por su objeto de estudio, al punto de “pasar al otro lado del espejo”, lugar desde el cual resulta muy complicado guardar los estándares mínimos de objetividad con relación al “objeto de estudio”.

Lo que más fascinante me resulta de esta búsqueda de la ‘pureza africana’ en las tradiciones religiosas afrobrasileñas no ha sido esta teología del candomblé elaborada por Bastide, ni el impresionante legado fotográfico de Verger, ni siquiera los textos de Elbein, en los cuales nunca he hallado contentamiento ni revelaciones significativas, sino el impacto que tuvo esta corriente dentro de los propios candomblés, propiciando una ruta en sentido contrario al flujo de los esclavos en la que se embarcaron algunas de las figuras míticas como Martiniano do Bonfim y especialmente Pai Adão, en cuya casa de santo realicé mi trabajo de campo. A estas figuras les siguieron mães y páis de santo de todos los tiempos casi hasta la actualidad. Ningún gran sacerdote, iyalorixá o babalorixá que tuviera posibilidades podía dejar de hacer este mítico viaje a África, para volver investido de un halo de autenticidad y saber hacer, que le encumbraba a lo más alto del candomblé.

Si, como afirma Elbein, esos viajes no se hicieron en busca de conocimiento místico y sí por el poder y el prestigio que se acumula debido a estos viajes a África, cabe preguntarse la razón de que dichos viajes generasen este “poder” y este “prestigio”, si nadie puede constatar realmente qué hicieron estas personas en África, con quién se reunieron allá o incluso ni siquiera concretar cuánto tiempo duró el viaje.

En el Sítio de Pai Adão, terreiro donde realicé la investigación que dio lugar a esta tesis doctoral, nadie pudo precisarme absolutamente nada sobre esos viajes míticos a África del gran babalorixá Adão: ni el lugar al que se dirigió, ni las fechas concretas, ni en cuántas ocasiones se realizaron. Algunos de los miembros de la casa me hablaron



también de la capacidad de Pai Adão de hablar lenguas africanas debido a estas prolongadas estancias en África, pero tampoco pudieron concretarme cuál o cuáles lenguas africanas hablaba. No obstante, los viajes de Adão a África y todo lo que allá aprendió constituye una de las singularidades del terreiro, cuyas raíces africanas se fortalecen y vigorizan con estas narraciones. Estos acontecimientos son contados por los miembros de la casa de santo con mucho orgullo y entusiasmo, formando todo ello una historia que colma de prestigio al terreiro y a este gran babalorixá.

Esta “opacidad” que se verifica en cada una de las travesías oceánicas con destino a África —como señala Giobellina—, no sólo afecta a estos “agentes religiosos”, sino también a algunos investigadores que también realizan esta ruta africana. Así lo describe:

[...] La opacidad de las travesías de los agentes religiosos —que nadie puede decir, con certeza cuánto tiempo estuvieron Martiniano o Adão en África, dónde exactamente, qué hicieron, etc. —, es idéntica a la de los investigadores. De hecho, la carencia de contexto de los “datos” aportados por Verger (con Elbein ocurre lo mismo), ya lo dije, corresponde a una carencia de contexto sobre su experiencia de campo. En el caso de Verger, salvo por la poca información que encontramos en su correspondencia con Metraux o el algún reportaje, nada sabemos sobre lo que cualquier monografía antropológica informa desde las primeras páginas: dónde, cuándo, cuánto tiempo, con quién, etc. [...]

Como hicieron en su momento cierto Griaule y su gente, estos otros africanistas no quieren dejar rastro de sí; borran sus huellas, hacen todo para que ningún relativismo amenace las revelaciones que sus textos pretenden transmitir.<sup>91</sup>

En estos casos citados esta “ausencia de referencias específicas”, la imposibilidad de cualquier comprobación sobre la información que aportan estos agentes religiosos y estos agentes académicos, no pone en cuestión su trabajo de forma radical, sino que muy por el contrario, realza el carácter místico de estos viajes, transforma en “secreto” las condiciones en las que se dieron y en “mito” lo que pudo haber tenido lugar “allá”. De esta manera, “secreto y revelación” se alternan de forma estratégica para construir un relato viable, y en cierto modo incontestable por la dificultad que entraña todo lo “secreto” y las limitaciones de cualquier “revelación”. En este sentido, la voz autoral, una vez investida del poder de decir, de nombrar, puede hacerlo sin remitirse necesariamente a ninguna instancia que certifique lo dicho o que pueda impugnarlo provocando una “crisis de credibilidad”.

---

<sup>91</sup> Giobellina, Fernando. Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização dos candomblés. Afro-Ásia, 2007;36.

Me parece extraordinariamente relevante que en Cuba, país que comparte con Brasil haber sido igualmente destino de la diáspora africana provocada por la trata de esclavos, y donde también se rinde culto a los orixás, existiendo innumerables paralelismos en la estructura iniciática de la religión, en los atributos de los orixás, en las ceremonias de iniciación, en los cantos y bailes a los orixás, en las ofrendas, y en las interdicciones y oráculos utilizados para comunicar los mensajes de los orixás a sus hijos, no exista esta tradición africanista ni desde la perspectiva académica, y aún menos en los agentes religiosos, que nada tienen que buscar en África para adquirir prestigio, poder —y menos todavía— conocimiento.

Conociendo esta vertiente africanista de los estudios sobre las religiones en Brasil, les pregunté a algunos *santeros mayores*, *olúos*, *oriatés* y *babalawos* cubanos por esta conexión con África de las tradiciones religiosas afrocubanas y todas las respuestas coincidieron en algo: la *santería* es “cubana” y no africana, el *Palo Monte Mayombe*<sup>92</sup> es una religión originariamente cubana, al igual que la sociedad secreta *Abakuá*. Los esclavos africanos llegaron a la isla portando estas tradiciones religiosas, rindiendo culto a sus antepasados, trajeron los sistemas de adivinación que resultan imprescindibles para la práctica religiosa, así como el conocimiento sobre la botánica ritual —el uso de las plantas sin las cuales sería imposible ofertar a los orixás sus ofrendas—, además de infinidad de recetas para alimentar a los orixás, fórmulas precisas sobre el sacrificio de los animales y ‘patakines’ o relatos que explican el por qué de cada interdicción, que explican los misterios de las cosas que parecen muy complejas a los ojos de los hombres y mujeres. Pero la autenticidad de la santería, del Palo Monte y de la sociedad secreta Abakuá está en su reconocimiento y aceptación como religiones nuevas, “transculturadas” —como diría Ortiz—, y no como religiones importadas de África.

“La fuente viva”<sup>93</sup> de estas tradiciones procede de las voces de los esclavos y sus descendientes, y continua estando en cada hijo de santo —tenga o no ancestros africanos—, está en las adaptaciones lingüísticas de las lenguas bozales castellanizadas y cubanizadas, en las fórmulas botánicas para aliviar el dolor y la angustia y para atraer el axé, está en las fórmulas sacrificiales que se adaptaron al nuevo contexto, al nuevo

---

<sup>92</sup> Una de las religiones afrocubanas

<sup>93</sup> Con este entrecomillado hago referencia a la obra del mismo nombre de Miguel Barnet, Editorial Letras Cubanas, 1998.

paisaje. Es ahí, en la nueva tierra, donde adquieren su sentido pleno, y ya nunca más en África.

Por otro lado, y según mis apreciaciones, las tradiciones religiosas afrocubanas funcionan como entidades mucho más independientes y se encuentran al margen de las instituciones académicas y sus producciones. En la época en que los negros comenzaron a ser “objeto de estudio”, no había en Cuba una academia de estudios antropológicos, ni departamentos de sociología comparables a los que se estaban instaurando en São Paulo en los tiempos de Bastide. En Cuba se hacía etnografía fundamentalmente con métodos autodidactas.

Los estudios etnológicos y de folclore llevados a cabo por Lydia Cabrera, Fernando Ortiz y Rómulo Lachatañeré —las voces pioneras y más importantes en esta materia—, en Cuba, no tienen paralelismo alguno con los trabajos de Bastide, Freyre, Verger o Elbein en Brasil, y tampoco el aspecto académico ni el sentido de la búsqueda de esta africanía como fuente de legitimación de las tradiciones afrobrasileñas; no existe, además, paralelismo con el hecho que se produce en Brasil del paso al *otro lado del espejo* de algunos de estos investigadores.

El caso de Verger es especialmente significativo, ya que se inició como babalawo en África y se transformó en un miembro más del candomblé; el de Bastide es también otro caso muy interesante, ya que aceptó su nombramiento como ogã, concedido estratégicamente en el terreiro do Gantois que estudiaba, y se identificó con estos cultos y sus orígenes reconociéndose como africano, utilizando la fórmula en latín “*africanus sum*”.

En el caso de los investigadores cubanos, hay una separación más clara entre el investigador y el objeto de estudio, con el que se mantiene cierta distancia.

La posición de Elbein, antropóloga argentina doctorada por la Sorbona, es algo más compleja todavía, ya que se casó con uno de los sacerdotes más renombrados de Brasil, Deoscóredes Maximiliano dos Santos —Mestre Didi—, descendiente carnal de Maria Bebiania do Espírito Santo, conocida como Mãe Senhora, probablemente la más grande iyalorixá de Brasil. Esta grande iyalorixá recibió en 1965 en Rio de Janeiro el título honorífico de “Mãe Preta do Brasil”. A través de este matrimonio, Elbein entra en una de las más selectas y aristocráticas familias de santo de Bahía, algo que tendrá

mucho impacto en su obra, que escribe en ocasiones en co-autoría con Mestre Didi, su esposo, y tiene por ello acceso a muchos de los secretos sobre el culto a los egúns, revelados en su obra “*Os Nagô e a morte*”. Iniciada en el candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, en la ciudad de Salvador en los años 60, Elbein inaugura una línea de trabajos “desde adentro hacia afuera”.

Todo parece indicar que los estudios en que Cuba realizaron Ortiz, Lachatañéré y Cabrera hicieron lo contrario: escribir desde fuera y reflejar lo más rigurosamente la voz del nativo. Estos estudiosos nacionalizaron y fijaron en Cuba — la tierra de destino de centenares de miles de esclavos— estas tradiciones religiosas de origen africano, buscando en el nuevo contexto tanto sus valores como su explicación y sentido. Ninguno de estos autores realiza viajes míticos a África en busca de conocimiento, ni se inician en África en religión alguna, ni tampoco en Cuba. No pasan *al otro lado del espejo*.

Si Lachatañéré estuvo en África y entró en contacto con antropólogos franceses, no fue por motivos académicos; por otra parte, aunque Cabrera mantuvo una correspondencia muy fluida con Verger durante sus estancias en Nigeria, a quien dirige algunas consultas, básicamente aquélla construyó sus diccionarios a partir de las voces de los afrodescendientes en Cuba, y los significados que estos daban a sus prácticas son los que la autora recogió como válidos.

En este sentido considero muy interesante establecer ese “contrapunteo” entre “africanización” y “cubanización” de las tradiciones de origen africano en dos contextos que comparten muchos aspectos vinculados a la trata de esclavos y a la pervivencia de tradiciones religiosas y culturales que tuvo como origen el tráfico de seres humanos como esclavos del continente Africano hacia el Nuevo Mundo.



## CAPÍTULO 2. CUBA Y BRASIL: “CONTRAPUNTEO ENTRE LA AFRICANIZACIÓN DEL CANDOMBLÉ EN BRASIL Y LA CUBANIZACIÓN DE LAS TRADICIONES DE ORIGEN AFRICANO EN CUBA”.

Comenzando por Bastide, probablemente la voz más relevante en este registro de “africanización del candomblé”, podemos decir que su interés en la reconexión con África es el centro de su producción:

[...] Bastide apunta al mantenimiento y recreación de África en tierras brasileñas: la resistencia cultural de los esclavos, la astucia de aceptar una máscara cristiana que oculta las divinidades negras, la construcción de nuevos cuadros sociales que sustenten los valores religiosos africanos (la casa de candomblé como poblado africano). En fin, todo aquello que era o que se convirtió en ideología autolegitimante de los miembros del candomblé, lo que podía dar al culto una base romántica para garantizar su encanto, la base del éxito que en la actualidad ha logrado<sup>94</sup>.

Como señala Giobellina en el ensayo citado, Bastide es “el extranjero que terminaría descubriéndose africano en Brasil, el teórico del sincretismo”, el creador de una corriente de estudios nueva, el hombre que proyecta y construye este puente entre África y Brasil, puente por el que transitarán otros investigadores que seguirán esta corriente “africanizadora” del candomblé.

Obviamente, Bastide no es el único autor que reconoce la relevancia de esta conexión con África, presente en Freyre y en otros investigadores brasileños, pero la originalidad de los estudios de Bastide es el “uso mítico y casi místico” de esta conexión transatlántica como factor legitimante del candomblé; una conexión que no se remite al pasado de esclavitud sino al presente de las prácticas religiosas. En ese aspecto, Bastide ubica en una especie de “presente continuo” esa “conexión africana” y consigue que esa idea en torno a la cual construye su obra monumental, cale hondo tanto en las instancias de poder —en las ciencias sociales brasileñas— como en los practicantes de los cultos, que adoptarán también esa posición referenciada a África como lugar de donde emana el conocimiento, el axé y el encanto que rodea al candomblé. Así lo expresa Giobellina:

[...] Bastide interpreta en clave africana el candomblé brasileño. Esta interpretación africanista, erudita y profusamente elaborada, no contaba precisamente

---

<sup>94</sup> Fernando Giobellina. Ensaio bibliográfico. Ilha. *Florianópolis*, v.4, n.1, julho de 2002, p. 133-142.

con un trabajo de campo extenso ni intenso en los candomblés, ya que es bien sabido que la presencia de Bastide en los candomblés de Bahía fue más bien corta, y por ello no tuvo la oportunidad de tomar de primera mano datos que justificaran su extensa obra y autoridad en esta materia.

Con relación a este hecho señala Giobellina:

[...] su actividad fue más bien mediocre. Su estancia en la 'ciudad santa' del candomblé, Salvador, no llegó a los nueve meses, distribuidos en siete años, aunque nada permita pensar que ese tiempo haya sido dedicado por completo al trabajo de campo. Hubo, además, ceremonias esenciales del culto que no presencié, como la *saída de santo*, la fiesta en la que desemboca la iniciación del neófito<sup>95</sup>.

Sin embargo, esta insuficiencia en el trabajo de campo no fue óbice para que su obra haya trascendido como un monumento de indiscutible valor académico y enormemente apreciado en las ciencias sociales brasileñas, como apuntan muchos autores, entre quienes cabe señalar a Peixoto<sup>96</sup> por su estudio monográfico de la obra de Bastide.

El desajuste entre un trabajo de campo “mediocre” en los terreiros, con relación a la magnitud y repercusión de su obra, nos lleva una vez más a una cuestión epistemológica muy relevante: la voz autoral y los mecanismos a través de los cuales esa voz obtiene poder para nombrar, clasificar y crear una realidad, obteniendo el reconocimiento y credibilidad. No fue un minucioso trabajo de campo, ni la enorme compilación de datos a través de los años, ni el conocimiento en profundidad de las ceremonias religiosas lo que otorgó a Bastide su relevancia en el ámbito de las ciencias sociales brasileñas. Sin negar su fabulosa habilidad para escribir tanto y bien sobre algo que conoció relativamente poco, es innegable que su condición de académico extranjero en Brasil, y como miembro de la Misión Francesa que fundó la Universidad de São Paulo, sus escritos sobre el candomblé y la presencia de los afrodescendientes en Brasil tenían de antemano todas las vías abiertas para circular, propagarse y sentar cátedra en la academia brasileña.

Este apoyo académico-institucional con el que contó Bastide desde el primer momento, tuvo como correlato su entrada en los candomblés por la puerta grande: se

---

<sup>95</sup> Op. cit. P. 135.

<sup>96</sup> Fernanda Peixoto Arêas. *Diálogos brasileiros*. Uma análise da obra de Roger Bastide, São Paulo: Universidade de São Paulo. 2001

codeó con las autoridades religiosas y recibió el puesto honorífico de ogão. Paradójicamente, este recibimiento distinguido que tuvo en los candomblés no le ayudó a comprender algunos aspectos sutiles de estas religiones, que pasaron inadvertidos para el sociólogo francés, ya que a estos meandros sólo se accede con el tiempo y cuando se mantiene cierta distancia con el “objeto” de estudio. Esa proximidad excesiva hizo que Bastide fuera “capturado” por el terreiro, que a su vez con la presencia de un académico francés obtenía prestigio y reconocimiento social. Así resume Giobellina la repercusión que tuvo en su obra esta posición que le otorgaron en el candomblé y que él aceptó:

[...] Por un lado, el que fuese, por así decir, capturado por las autoridades de las casas de candomblé que lo colocaban más que como a un espectador, como a un espectáculo en los asientos para visitantes privilegiados -con una inmovilidad y una ceguera equivalentes a su propia visibilidad y a la riqueza de aquello que a él se le ocultaba-, y que le concedieron algún puesto honorífico dentro de la jerarquía religiosa.

Bastide se ubica en la órbita de una incipiente ciencia social brasileña que tiene a Europa como referente, una ciencia social que está desarrollando en ese momento estudios muy importantes sobre la nación, la cultura y la identidad brasileña. Es un momento de gran relevancia teórica y política, ya que se está definiendo la nación, y a través de esos estudios sobre el negro brasileño y sobre las tradiciones culturales y religiosas de origen africano, este componente étnico de la nación quedará representado y le será adjudicado un lugar concreto en espacio sociopolítico brasileño.

Bastide construyó la imagen de un “candomblé africano”, depurado y culto, a diferencia de otras tradiciones religiosas marginales dominadas por la hechicería y la magia. Un candomblé aristocrático que podía codearse con las otras ‘religiones’ de Brasil, gracias a una teología bien articulada que él mismo se encarga de armar, siguiendo los presupuestos teóricos de la religión desarrollados por Durkheim.

Con relación a este papel indiscutible que jugó Bastide inaugurando una línea de estudios que enalteció a algunas casas de santo como “lugares de la ortodoxia religiosa afrobrasileña”, dice lo siguiente Giobellina:

[...] Es indudable que la influencia de Bastide ha sido esencial a la hora de legitimar al candomblé, por un lado, y, por otro, para establecer una determinada forma de concebirlo y de practicarlo, es decir, la de un puñado de *casas de santo* de Salvador que mantienen hasta hoy en día esa primacía otorgada por el estudioso francés. En otras



palabras, Bastide, tras los pasos de Nina Rodrigues y de Edison Carneiro, establece una ortodoxia que sería reforzada por otro investigador francés, Pierre Verger. De todas maneras, la legitimidad de los cultos afro-brasileños que empieza a darse sin cortapisa alguna con Bastide va mucho más allá de los límites que éste había entrevisto. Acabó de abrir una puerta que ya no podría ser cerrada.<sup>97</sup>

Esta puerta que continúa todavía abierta resultó muy propicia para la ciencia social brasileña, que adoptó con los brazos abiertos los postulados de Bastide, entre ellos, el del “sincretismo” y el del candomblé como una religión “cultu”, a diferencia de otros cultos considerados degradados y disidentes. A través del sincretismo religioso Bastide proclama el encuentro entre el catolicismo y el candomblé, un encuentro basado en la coexistencia armoniosa entre la religión de los colonizadores portugueses y los preceptos religiosos que los africanos esclavos trajeron consigo.

El teórico del sincretismo no hurga en las incompatibilidades estructurales del catolicismo —religión monoteísta y excluyente— con una cosmovisión abierta, plural, diversa y con una moralidad dudosa desde el punto de vista católico, entre una religión que es parte del estado y que es utilizada por el estado como una maquinaria ideológica para someter a los esclavos y sus descendientes a un sistema de dominación cruento, que es parte de la voluntad y el plan de Dios. Desde esta perspectiva sincrética, el candomblé se abre al catolicismo sin reservas y se deja penetrar por este sin la menor objeción.

A través de esta especie de ‘comunión’, de esta ‘eucaristía en un solo sentido’ — el que va del candomblé hacia el catolicismo— el sincretismo consigue que amos y esclavos, blancos y negros comulguen juntos ante las mismas imágenes aunque en iglesias racialmente separadas. Sirvan como ejemplo las tres bellísimas iglesias de Nuestra Señora del Rosario de los prietos, Nuestra Señora del Rosario de los pardos y Nuestra Señora del Rosario de los blancos de Salvador de Bahía; iglesias separadas según el color de los creyentes. Esta “integración religiosa” del esclavo y luego el negro brasileño al catolicismo consigue que ambos participen en una teología común, capaz de tapar las posiciones sociales extremas, la asimetría en la que se encuentran socialmente blancos, negros y mestizos en la sociedad brasileña.

---

<sup>97</sup> Fernando Giobellina. Ensaio bibliográfico. Ilha. Florianópolis, v.4, n.1, julho de 2002, p. 136.

Si este fenómeno que llamo “comunidad asimétrica” ocurría en el plano religioso, algo similar ocurría en el campo de las relaciones interétnicas, lo cual es, si cabe, más extraordinario. El paradigma de la “democracia racial” desarrollado por Freyre, proyectó una imagen armónica y cohesionada de la sociedad brasileña, tal y como antes hemos anotado.

Freyre teoriza en el campo social y de las relaciones interétnicas y Bastide en el campo religioso. Si Bastide por su condición de extranjero, por el poco tiempo del que dispuso para conocer las casas de santo que estudió y por el “secuestro” que sufre por parte de las autoridades de los terreiros que frecuentó no pudo ver que la magia y la hechicería, —en sus múltiples fórmulas de hacer y decir— se encuentran también en el interior del candomblé y que pertenecen al mismo espacio de creencias de los mismos practicantes del culto a los orixás de los terreiros que él frecuenta, ni pudo percibir las heridas profundas que la raza infligió a las comunidades religiosas que él estudió, Freyre, en su propia tierra, tampoco puede ver la inconsistencia de su paradigma de la “democracia racial”, probablemente su aportación más notable al conjunto de la disciplina a la que pertenecen sus estudios.

Lo que le pasó a Bastide puede ser atribuido a la falta de experiencia entre la gente de santo y a su desconocimiento de los mandatos raciales existentes en una sociedad esclavista, pero lo que le pasó a Freyre si no fue premeditado, resulta inexplicable.

En una sociedad profundamente racializada, donde las marcas étnicas estructuran las jerarquías sociales, donde la arquitectura de las “Casas grandes y las Senzalas” que todavía quedan en pie son testimonio y monumento del paso oprobioso de la sociedad brasileña por la esclavitud, donde la abolición tardía de esta forma de explotación de un grupo humano sobre otro apenas había retirado una pequeña capa de este esquema deplorable de abuso, usufructo y expropiación basado en la raza, y que se mantuvo casi intacto durante siglos, el eminente sociólogo brasileño ve una “sociedad de todas las razas” donde blancos, indios y negros son convocados a la construcción de la nación brasileña sin que importe la pertenencia étnica.

Esta especie de “albinismo social” de Freyre, donde las marcas de la raza ni se ven —y si se ven no importan demasiado—, no puede responder a una suerte de ceguera sobrevenida que le incapacita para ver lo que está delante de sus ojos, porque

Freyre no llega a Brasil desde una potencia imperial lejana a descubrir al nativo brasileño. Sin embargo, la proximidad del sociólogo con su propia sociedad, a la que intenta describir, no aporta una visión más objetiva.

Di Leo<sup>98</sup> anota algunas reflexiones muy interesantes que permiten entender desde dónde y cómo Freyre elabora ese constructo de “democracia racial”, tan discutido desde entonces:

[...] Freyre descubre Brasil desde fuera, con un mar de citas en inglés que le dan una mirada crítica de la obra hipotética e inconclusa de Nina y del monopolio bahiano de los estudios afrobrasileños. (Di Leo, p. 50)

[...] En la ecuación de Freyre, la nación es la región, y el epicentro de esa identidad suprarregional y “panbrasileña” estaría en el nordeste. Si Ramos había creído eludir la ‘cuestión racial’ con la mera sustitución de *cultura* por *raza*, Freyre adopta en cambio el término ‘metarraza’ y recurre a un tipo panbrasileño de Hombre, cuyo modelo es el hombre del nordeste porque, a diferencia del sureño, conoce de cerca el alcance de la *miscigenação*, o mestizaje y la vida cotidiana en la ecología tropical. (Di Leo 52)

Más que describir la sociedad brasileña Freyre construye, —partiendo de esa “ecología tropical”—, un Brasil de todas las razas, mestizo, y sin conflictos étnicos. Para lograrlo, tal y como señala Di Leo<sup>99</sup>, citando a Ribeiro, recurre a la invención de una tipología del ingenio que probablemente nunca existió en el Brasil esclavista:

[...] para reconstruir la historia de Pernambuco y expresar la saudade por un Brasil que ya no era, Freyre inventó una tipología del ingenio.

Contra toda lógica y hasta que este paradigma comienza a ser desmontado, el “mito de la democracia racial” de Freyre se instituyó como un modelo de sociedad sin razas, y por lo tanto, sin racismo.

Esta visión freyrieriana no responde en absoluto a la realidad de la sociedad brasileña, marcada profundamente por el racismo, un racismo que atraviesa toda la sociedad y se instala también en la academia. Investigadores nativos, afrodescendientes, perfectamente cualificados, cuyo trabajo y conocimientos sobre la cultura negra en Brasil y las tradiciones religiosas estudiadas por Bastide eran mucho mayores y profundas que las del sociólogo francés, no sólo no obtuvieron un reconocimiento similar a sus trabajos, sino que estos investigadores no pudieron siquiera aspirar a tener

---

<sup>98</sup> Octavio di Leo. El descubrimiento de África en Cuba y Brasil. 1889-1969. Ed. Colibrí, Madrid 2001

<sup>99</sup> Op. Cit. P.53

un puesto en la academia brasileña, como Guerrero Ramos, Edison Carneiro o Clovis Moura, investigadores negros o mestizos de gran conocimiento y erudición.

En los tres casos citados y ya discutidos anteriormente, los mecanismos de silenciamiento y postergación fueron lo suficientemente efectivos, racistas y compulsivos como para impedirles —en el país de la democracia racial—, el acceso a una academia eurocéntrica, blanca, completamente entregada a las aportaciones científicas de los investigadores nativos blancos como Freyre y a los investigadores igualmente blancos, provenientes de las academias metropolitanas como Bastide: un investigador sobradamente europeo y suficientemente blanco como para “africanizar el candomblé bahiano” sin tener que confrontarse con las desigualdades raciales y cuyo paso por Brasil ha dejado una enorme huella.

## 2.1 EN CUBA NO HUBO DEMOCRACIA RACIAL.

Siguiendo este ‘contrapunteo cubano-brasileño’ podemos decir que ningún académico hubiera podido instaurar en Cuba, una sociedad proveniente de la esclavitud y pergeñada en un molde racista y excluyente que durante siglos dio forma a nuestra sociedad, un paradigma de “democracia racial” y haberse librado de caer en el “choteo cubano”<sup>100</sup>. La teoría del mestizaje no llegó a la sociedad cubana desde una facultad de antropología ni de sociología, sino de la pluma de un poeta mulato, Nicolás Guillén, quien recoge el eco de la poesía martiana y escribe abiertamente sobre los prejuicios raciales; un poeta mulato que hace una poesía igualmente mulata, y que describe en versos sonoros la injusticia de la discriminación racial que sufre el negro, pero que llama también la atención sobre el mestizaje que no se ve y que puede volver al blanco negro en el menor descuido: un temor que habita a todo grupo dominante que teme la contaminación con el grupo racializado; una poesía muy poco comprendida en sus inicios que insistió en nombrar la raza, en nombrar el cuerpo en el que se inscriben los prejuicios raciales y repite obstinadamente “negro bembón”, hasta que el negro pierda

---

<sup>100</sup> Utilizo el término “choteo” en el sentido en el que lo explica el profesor Narciso Hidalgo en su reciente obra “Choteo. Irreverencia y humor en la cultura cubana”. Siglo del Hombre Editores, Colombia 2012. En este libro el profesor Hidalgo muestra la relevancia de costumbre cubana de Chotear o burlarse de las cosas serias, de las imposiciones, de reírse de lo que le hace sufrir fingiendo que no es para tanto, reírse de los demás, de uno mismo y reírse de todo un poco. Este uso del humor como estrategia colectiva de catarsis, de descargo, o como “experiencia estética-crítica” — según lo describe Hidalgo—, es una parte muy importante de la identidad del cubano, que no deja títtere con cabeza si aparece el menor motivo para chotear.

el complejo por sus labios gruesos denostados por el canon estético impuesto, y que por otro lado grita a quien esconde o se avergüenza de sus raíces africanas detrás de la piel blanca: “saca a Mama Iné de la cosina”...

El “yo poético” en la poesía mulata de Guillén irrumpe como una voz de la memoria y de la conciencia y grita angustiosa:

¡Qué de barcos, qué de barcos!  
¡Qué de negros, qué de negros!  
¡Qué largo fulgor de cañas!  
¡Qué látigo el del negrero!  
Piedra de llanto y de sangre,  
venas y ojos entreabiertos,  
y madrugadas vacías,  
y atardeceres de ingenio,  
y una gran voz, fuerte voz,  
despedazando el silencio.  
¡Qué de barcos, qué de barcos,  
qué de negros!<sup>101</sup>

En vez de un paradigma de la *democracia racial*, en Cuba tuvimos una *poesía mulata* que expresó con los más bellos versos y las más rítmicas rimas, el dolor de la discriminación racial, una voz que habla de la doble herencia —africana y española— en la ‘*Balada de los dos abuelos*’, una herencia muy dispar, porque si Taita Facundo dice ¡Me muero!, Don Federico dice, ¡Me canso!... Y no es lo mismo cansarse que morir.

En cuanto a los estudios sobre las tradiciones religiosas de origen africano, los trabajos pioneros en Cuba comenzaron de una forma muy similar a como lo hicieron en Brasil: primeramente lanzaron un ataque furibundo a la práctica de la hechicería por parte de los negros por ser consideradas antisociales y delictivas; rechazando su música por ser escandalosa y sus bailes por ser degradantes. Nada hay que resulte de interés en esta raza considerada inferior, salvo recomendar a la policía que mantenga a raya a esta gente que degrada la nación. “El primer Ortíz”, seguidor de la teoría lombrosiana como lo fueron igualmente los pioneros de los estudios sobre el negro en Brasil, recomienda el exterminio de los brujos, por los daños que causan a sus seguidores y a la sociedad en general.

---

<sup>101</sup> Nicolás Guillén. *Balada de los dos abuelos*.

## 2.2 DEL EUROCENTRISMO Y EL RACISMO A LA TRANSCULTURACIÓN: LA OBRA DE FERNANDO ORTIZ.

Antes de transformarse en el teórico de la ‘transculturación’ y defensor de la cultura negra de Cuba, Ortiz navegó en la misma corriente de la antropología criminal de Cesare Lombroso, un médico y criminólogo que fascinó igualmente a los médicos brasileños Nina Rodrigues y Artur Ramos. Ortiz también aplicó esta teoría a los negros cubanos, especialmente a los practicantes de las religiones afrocubanas. Así lo recuerda Jorge Castellanos en “Pioneros de la etnografía afrocubana”<sup>102</sup>:

[...] En su primer libro, *Hampa Afro-cubana: Los Negros Brujos*, Fernando Ortiz (1881-1969) propone que se declare delictiva la práctica de las religiones afrocubanas, a las que llama brujería; que se encarcele a sus sacerdotes, a los que llama brujos; y que se confisquen los tambores y demás objetos sagrados a los practicantes de esos ritos<sup>103</sup>.

Esta corriente teórica que a principios del siglo XX tiene todavía un extraordinario predicamento en algunas áreas de estudio de la antropología, permitió criminalizar “científicamente” a los afrodescendientes y no sentirse racista. Para Ortiz, lo que él defiende es ciencia y no prejuicio. Tardará 30 años en cambiar su postura teórica y realizar un viraje total de su visión sobre la cultura afrocubana. Para ese “primer Ortiz”, “desafricanizar al negro” sería el paso previo al acceso de este componente de la nación cubana al estado de cultura, dejando claro su pensamiento eurocéntrico y evolucionista al recomendar la extirpación de los brujos y la erradicación de las “Reglas”<sup>104</sup>, refiriéndose con ello a la Regla de Ocha y a la Regla de Palo Monte.

En este pasaje citado por Castellanos del primer libro de Ortiz, este pensamiento queda explicitado:

[...] «El brujo afrocubano, desde el punto de vista criminológico, es lo que Lombroso llamaría un delincuente nato, y este carácter congénito puede aplicarse a todos sus atrasos morales, además de su delincuencia.”» De ahí que resulte absolutamente indispensable «acabar con los brujos, aislarlos de sus fieles, como los enfermos de la fiebre amarilla, porque la brujería es esencialmente contagiosa. Desaparecidos aquellos embaucadores, terminadas sus fiestas, danzas y salvajes ritos,

---

<sup>102</sup> Jorge Castellanos. *Pioneros de la etnografía afrocubana*. Universal, Miami, 2003.

<sup>103</sup> Op.cit. p.109

<sup>104</sup> Nombre genérico por el que son también conocidas en Cuba estas tradiciones de origen africano.

desbaratados sus templos, decomisados sus impotentes dioses, cortados todos estos tentáculos de la brujería, que encadenan a sus creyentes al fondo bárbaro de nuestra sociedad, podrán éstos, libres de ataduras, ir aligerando sus aún no desafricanizadas mentes del peso de sus farraginosas supersticiones y subir a sucesivas zonas de cultura.<sup>105</sup>

Considerando estos comienzos, la trayectoria de Ortiz en la corriente de estudios afrocubanos describe una transformación radical, una metamorfosis que va del eurocentrismo absoluto y del racismo beligerante a la transculturación<sup>106</sup>, inclusión y valoración de las aportaciones de las culturas africanas a la sociedad cubana, a través de los esclavos y sus descendientes. Su vasta obra, la dedicación, el empeño y los años que dedicó a esta tarea le han colocado como referente indiscutible de los estudios afrocubanos y padre de la etnología y la antropología cubana. Podríamos decir que más que una metamorfosis, se produjo la muerte del primer Ortiz racista y eurocéntrico, seguida de la resurrección gloriosa de un Ortiz fascinado por la herencia africana, y que será el etnólogo por excelencia de lo afrocubano, el eminente etnomusicólogo que prestigiará las músicas de origen africano en Cuba.

Como todo pionero en alguna cosa, Ortiz tiene que inaugurar un camino nuevo, lo cual nunca está exento de dificultades teóricas y metodológicas. Compartió al igual que Rodrigues en Brasil, el reto de inaugurar y desarrollar una línea de estudios muy compleja, ya que el componente negro en ambas sociedades —cubana y brasileña—, estaba connotado de una forma muy negativa, casi como una rémora para el desarrollo de ambas naciones que salían de la mano de la esclavitud con apenas 2 años de diferencia: 1886 y 1888. Por otro lado, y como señala Di Leo<sup>107</sup>: ambos se enfrentan a una paradoja que será resuelta de forma diferente en Cuba y Brasil: “aceptar las teorías extranjeras que condenaban el mestizaje y adaptarlas a una cultura ya mestiza”.

En el caso de Ortiz, esta paradoja se resuelve a través de la revalorización de las tradiciones culturales de origen africano y “cubanizando al negro”, considerando su cultura un elemento esencial de la cultura cubana; elementos culturales que otorgan riqueza al conjunto de la sociedad cubana, tradiciones musicales y religiosas que atraviesan todas las capas sociales. Así comienza una larga trayectoria y convivencia de

---

<sup>105</sup> Op. Cit. P.116s

<sup>106</sup> Término acuñado por Ortiz para significar el resultado de la mezcla de elementos de origen africano y europeo teniendo como resultado un producto nuevo, original y diferenciado de las culturas originarias.

<sup>107</sup> Octavio di Leo. El descubrimiento de África en Cuba y Brasil. Ed. Colibrí, Madrid 2001; p.31.

Ortiz con los negros que culminó en una extensa obra considerada fundacional en los estudios antropológicos y etnográficos de Cuba. Di Leo<sup>108</sup> lo resume así:

[...] Después de sus años de formación en la antropología criminal, Ortiz pronto se dio cuenta de que, para ordenar la historia de Cuba con otro criterio que el oficial y reconocer la transculturación que había tenido lugar en la isla, debía entrevistar a los ‘negros de nación’, entender el uso ritual de sus instrumentos musicales, estudiar sus lenguas y desvelar el secreto de sus sociedades, como en el caso de los ñáñigos [...]

Ortiz descubrió la cultura negra de Cuba en Europa y a su regreso a la isla comienza a entrar en un mundo de significaciones que desconocía, y que poco a poco irá descubriendo. Convivió con los negros y aprendió, entendió sus expresiones culturales. Sin embargo, y a pesar de esta larga e intensa convivencia con los negros cubanos cuyas reglas y tradiciones religiosas y musicales llegó a conocer profundamente, Ortiz no se descubrió como negro y menos todavía como africano.

A diferencia de Bastide, Ortiz tampoco intentó elaborar una teoría que encumbrara a las ‘Reglas’ al mismo palco en el que se encontraba la religión católica, ni buscó en África los elementos que legitimaran las ‘afrocubanías’ que estudió. África está en Cuba: esta es la verdad que le es revelada a Ortiz estando en tierra extraña.

En este sentido a Ortiz le pasó lo mismo que a muchos intelectuales latinoamericanos que descubrieron a África en Europa, a través de ese “triple proceso de transculturación” que señala Eugenio Suárez-Galbán Guerra<sup>109</sup>, y que consistiría en lo siguiente:

[...] Europa alerta a América respecto al valor de las culturas africanas subsaharianas; América despierta a la presencia largo tiempo ignorada de ese segmento africano en su propio seno; entre las imitaciones de la moda europea que olvida los aspectos más tristes de la diáspora africana, surgen en América algunos escritores que, al contrario, aprovechan la moda tanto para celebrar como para reivindicar esa presencia africana.

El enorme conocimiento que acumuló Ortiz sobre las tradiciones afrocubanas no le hizo, sin embargo, ‘cruzar al otro lado del espejo’ y mantuvo la distancia suficiente

---

<sup>108</sup> Op. Cit., p. 47.

<sup>109</sup> Eugenio Suárez-Galbán Guerra. De "Tembandumba de la Quimbamba" a "Sóngoro Cosongo" (o de Palés a Guillén). *Quaderni ibero americani: Attualità culturale della Penisola Iberica e dell'America Latina*, N°95, 2004, págs. 52-75.



para “conocer” sin “ser” el otro. Ortiz comprendió en profundidad el problema racial en Cuba y dedicó una gran parte de su obra a luchar contra los prejuicios raciales que nunca negó.

La Sociedad de Estudios Afrocubanos que fundó en 1936, fue un lugar de encuentros y desencuentros, tal y como era la sociedad cubana. Tuvo Ortiz el acierto de incluir en ella a representantes de las etnicidades diversas que conformaban la patria cubana:

[...] Fiel a su programa, la Sociedad se constituyó con una representación muy balanceada de intelectuales de ambas razas. El presidente era blanco: Fernando Ortiz. Los vicepresidentes, negros: Miguel Ángel Céspedes y Nicolás Guillen. El secretario blanco: Emilio Roig de Leuchsenring. El tesorero, negro: Salvador García Agüero. Tres vocales eran negros: Lino D'Ou, Martín Castellanos y José Luciano Franco; y tres blancos: Elías Entralgo, Juan Marinello y Emilio Bailagas. El más importante aporte teórico de Ortiz a la lucha por la igualdad racial fue la publicación de su obra *El Engaño de las Razas* en 1946, un año después de terminada la Segunda Guerra Mundial con la derrota del nazismo. Su tesis le viene de Martí: en verdad no hay razas.<sup>110</sup>

Tuvimos en Cuba a un etnólogo y etnomusicólogo ilustre que pasó de recomendar el exterminio de los brujos a la defensa a ultranza de las aportaciones de los negros a la cultura cubana. Debemos a Ortiz el concepto de *transculturación* —que ha resultado tan útil para desentrañar los intrincados caminos del mestizaje— y tenemos al Ortiz que descubre “el engaño de las razas”, pero no ignora el racismo existente en la isla y sus consecuencias.

No tuvimos en Cuba a un sociólogo como Freyre, capaz de caer bajo una especie de “trance hermenéutico” y reinventar una sociedad sin razas, ni a un Bastide que equiparara al Palo Monte Mayombe o la sociedad secreta abakuá con el catolicismo; ni siquiera la santería cubana se legitima como religión “cultura”.

### 2.3 LOS HECHICEROS EN BRASIL Y LOS BRUJOS EN CUBA: ERRORES EN EL ANÁLISIS DE LAS FUNCIONES DE LOS AGENTES EN EL ESPACIO AFORRELIGIOSO.

Rómulo Lachatañéré, un mestizo, hijo de una familia aristocrática santiaguera, fue otra de las figuras pioneras en el estudio de las tradiciones afrocubanas. De una manera muy similar a como hizo Bastide en Brasil, Lachatañéré intentó desalojar a las

---

<sup>110</sup> Jorge Castellanos. Op. Cit. P.140.

“Reglas” y a sus practicantes de los apelativos negativos que le habían sido atribuidos, y que el mismo Ortiz refuerza en los comienzos de sus estudios recomendando la persecución de los brujos.

Para separar la paja del trigo, o sea, las ‘Reglas’ cuya práctica debería ser respetada porque son ‘religiones’, Lachatañeré arremete contra los brujos y explica que hay multitud de tradiciones distintas dentro de las religiones afrocubanas y que no se deben confundir los sacerdotes con los brujos:

[...] Hay que llamarlos por sus nombres -exige Lachatañeré-: santeros o santeras o más precisamente, de acuerdo con sus jerarquías, babalaos, babalochas o iyalochas en la Regla de Ocha, mayomberos o nganguleros en Palo. Brujos o brujas son «aquellos sacerdotes o sacerdotisas o gente fuera del sacerdocio, que tienen preferencia por las prácticas de la magia negra, aplicando dicho concepto en la misma forma que éste se aplica en las sociedades africanas». Quedan así perfecta y permanentemente separadas las prácticas de magia negativa o maléfica y las desarticuladas supersticiones populares, de esas auténticas religiones que son las reglas afrocubanas.

En su afán por desestigmatizar estas tradiciones religiosas, Lachatañeré cae en la misma trampa que cayó Bastide al intentar separar a “los brujos” como categoría independiente de otros agentes religiosos, sin percibir que unos y otros desarrollan conjuntamente los mismos servicios religiosos según lo requiera una situación u otra. Lo que señala Giobellina para Bastide bien podría aplicarse a Lachatañeré, en el sentido de no llegar a comprender que el ngangulero, el babalawo, la iyalocha o el babalocha pueden ser en determinadas ocasiones ‘hechiceros’ o ‘brujos’, son agentes que incluso pretendiendo hacer el bien y aliviar la aflicción de sus ahijados se ven obligados a entrar en el terreno de la magia o la hechicería.

Si tenemos esto en cuenta podríamos decir que de la misma forma que habría magia buena y magia maléfica, hay ‘brujos buenos’ y ‘hechiceros del bien’, que ofrecen sus servicios a quienes buscan ayuda. Quienes solicitan estos servicios de ‘magia’ o ‘hechicería’ también rinden culto a su orixá tutelar y procuran la orientación del santo dueño de su cabeza a través de los diferentes sistemas adivinatorios que permiten conocer el camino que debe seguir el que ha venido en busca de ayuda y consejo. Obviamente, en estos autores se puede notar claramente una restricción en la comprensión de lo que la magia es y de los principios a través de los cuales opera.

Además de con sus santos u orixás, los adeptos a estas tradiciones de origen africano suelen adscribirse a múltiples expresiones y devociones religiosas: se

comunican con diversas entidades a través del espiritismo, consultan a sus muertos, a los espíritus de antiguos esclavos, sacerdotes, indios, prostitutas y seres encantados cuya sabiduría viene del más allá y que pueden ‘trabajar’ por los que todavía están sujetos a la materia. También en su mayoría son devotos católicos.

Esta pluriadscripción religiosa es un elemento distintivo y característico de los practicantes de estos cultos, como ya observaron muchos autores.

En estas religiones el bien y el mal no están en compartimentos estancos tal y como predica el catolicismo y otras ramas del cristianismo, que concentran en la figura de Lucifer —llamado también “Satanás” o “diablo”— el mal absoluto y reserva a Dios el imperio del bien. Esta doctrina es extraña y ajena a estas tradiciones religiosas que se caracterizan por la ambigüedad, la contradicción y la diversidad de fórmulas y caminos que pueden llevar al ser humano al pleno conocimiento de sí mismo.

Pareciera que para legitimar el candomblé o la santería hay que sacrificar a los brujos. En esta trampa cayeron por igual Bastide, Ortiz y Lachatañeré

## 2.4 ÁFRICA ESTÁ EN CUBA.

Habiendo señalado este problema epistemológico que no pudo superar, cabe decir que la bellísima compilación de patakines de Lachatañeré, bajo el título ¡Oh mio Yemayá!,<sup>111</sup> es una especie de “mitológicas cubanas” donde se recogen con la mayor precisión posible las fórmulas que de generación en generación, a través de la oralidad, transmitieron los mensajes de los orixás y explicaron los misterios de las divinidades que llegaron de África a través de la ruta de la esclavitud. Leyendas y mitos predominantemente yorubas, pero que se explican en Cuba donde han sido ‘transculturados’ y readaptados al paisaje cultural, geográfico y creencial cubano. Son evidentes las conexiones con África, pero África ya está en Cuba, de modo que no hay que buscar su sentido al otro lado del Atlántico.

Encuentro en esto una singularidad de los estudios afrocubanos, algo que los diferencia de los estudios afrobrasileños, ya que advirtiéndolo la enorme importancia de

---

<sup>111</sup> Rómulo Lachatañeré. ¡¡Oh mio Yemayá!! Ed. Ciencias Sociales, La Habana 1992. Colección Echú Bi. Primera edición en 1938.

las conexiones con África para ubicar el origen y especificidades de las tradiciones religiosas y culturales afrocubanas, estas no requirieron de viajes a África en busca de singularidad, ni de conocimiento, ni de notas aclaratorias.

## 2.5 LOS ETNÓLOGOS CUBANOS NO SE INICIARON EN LAS RELIGIONES ESTUDIADAS NI PASARON ‘AL OTRO LADO DEL ESPEJO’.

Rómulo Lachatañeré trabajó también en la vertiente metodológica de la ‘inscripción literal’ que practicó Cabrera y descubrió la relevancia de las libretas que los santeros guardaban como documentos de gran preeminencia para preservar estas tradiciones tal y como fueron en un principio:

[...] Tanto Lachatañeré como Cabrera aseguran al lector, con la convicción que les da el trabajo de campo, que no interpretan a sus informantes sino que transcriben sus testimonios. O, para ser más precisos, que toman sus relatos al dictado. Las libretas se convierten así en fichas y las fichas en manuales.

En este sentido el término ‘transculturación’ ilumina esta orientación teórica de la etnología cubana: lo que hay en Cuba ya es algo nuevo y por lo tanto es algo que no podría ser explicado desde África. Quizás por eso no tuvimos a un ‘mensajero’ como Verger que fuera a África en busca del conocimiento originario y original, que trajera y tradujera los mensajes africanos para desentrañar los misterios de las religiones que se practicaban en Cuba.

Como hemos relatado antes, Ni Ortiz ni Lydia Cabrera buscaron en África las explicaciones ni la originalidad de las Reglas que se practicaban en Cuba. Fueron eruditos en la materia, pero su material de referencia fue producido e interpretado en Cuba a través de las voces de los negros cubanos. Aunque convivieron muy estrechamente con los negros cubanos de quienes obtuvieron sus informaciones, no se convirtieron a sus religiones ni se iniciaron como paleros o santeros.

Lachatañeré era también fotógrafo, de modo que compartió con Verger la pasión por las tradiciones de origen africano y por la fotografía. También estuvo en África, pero no se descubrió africano ni regresó como babalawo. Los motivos de su

viaje no tuvieron un carácter mítico ni místico como los viajes que realizara Verger, ni terminaron con una iniciación religiosa, como la del fotógrafo francés.

El caso de Verger es muy representativo de una serie de investigadores que pasaron ‘al otro lado’, convirtiéndose a los cultos que estudiaron, estudiando desde dentro y desde fuera, perteneciendo a la vez a la Academia —lugar del poder— y a los cultos subalternos, suprimiendo la distancia mínima que puede permitir una visión del ‘otro’ suficientemente enfocada, evitando estar a la vez, a uno y otro lado del espejo.

Otro caso significativo es el de Joana Elbein. A través del matrimonio con Mestre Didí, esta antropóloga de origen argentino pasó de la Sorbona —donde se doctoró—, al ‘*sancta sanctorum*’ de los candomblés de Brasil y se inició en la religión.

¿Cómo construir desde esta posición tan compleja el “punto de vista del nativo”? ¿Cómo saber cuándo habla el babalawo, el babalorixá o la iyalorixá y cuándo habla el investigador, el académico? ¿Se representan a sí mismos?

Sin buscar las respuestas a las preguntas formuladas, el interés de este ‘contrapunteo’, ha sido destacar algunas des-conexiones entre los estudios y estudiosos de las tradiciones religiosas de origen africano Cuba y Brasil.

Podemos concluir que —al menos en sus orígenes—, en la tradición de estudios realizados en Cuba sobre las religiones afrocubanas, estas líneas entre académicos-investigadores-practicantes, quedaron más claras. Por otro lado, el proceso de ‘africanización’ que tuvo lugar en Brasil, de la mano de los académicos extranjeros que estudiaron estas tradiciones, su correlato en Cuba con un proceso inverso de ‘cubanización’ y ‘transculturalción’ de las tradiciones de origen africano por los etnólogos nativos.

# PARTE II

---

LOS ESTUDIOS DE GÉNERO EN LAS TRADICIONES RELIGIOSAS AFROBRASILEÑAS  
¿UN DISCURSO PROPIO?



### CAPÍTULO 3. LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LOS ESTUDIOS SOBRE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS AFROBRASILEÑAS.

Los estudios de las religiones de origen africano y las culturas de la diáspora están presentes en toda universidad que pretenda ser importante en el área de antropología de la religión; es un campo de estudios muy prolífico y cuenta con una base de datos monumental. Trabajos inmensos sobre historia de la esclavitud y la Trata Atlántica, etnografías y estudios producidos en los departamentos de antropología, sociología e historia de las más prestigiosas universidades del mundo tratan sobre la diáspora y abordan de forma transversal o de manera específica las expresiones de la religiosidad africana en el exilio forzoso provocado por la esclavitud. (Cf. Métraux 1963; Beltrán 1978, 1980, 1987, 1995, 2000; Ki-Zerbo 1980; Sandoval 1987; Bertraux 1994; Gutiérrez 1996, 2000; Oliver y Athmore 1997; Thomas 1998; Martínez Montiel 2008).

Dentro de estas producciones sobre la esclavitud, la diáspora y las cuestiones ‘afro’ la perspectiva de género tiene un espacio propio, ya que muchos investigadores notaron que los discursos sobre sexo y género de las culturas africanas —al igual que en muchas culturas indígenas—, enunciaban ‘otra cosa’, decían algo diferente, que se apartaba de la política sexual dominante y del discurso de género hegemónico en las culturas occidentales, que es eminentemente patriarcal y heterodefinido. En el caso de las culturas afrodescendientes, estos investigadores pudieron percibir que este discurso de género híbrido y heterogéneo, se manifestaba con mucha fuerza en el espacio ritual, en la cosmovisión y el panteón yoruba y que todo ello tenía repercusiones en la estructura y forma en el que los practicantes de estas tradiciones organizaban su comunidad religiosa y también sus vidas.

Mientras me preparaba en las bibliotecas leyendo los trabajos de quienes me precedieron en estos estudios para realizar —en un futuro—, mi trabajo de investigación en el campo religioso afrobrasileño, conocí muchas de estas producciones en las áreas de “estudios de género” y también dentro de las “teorías poscoloniales”. Citar aquí cada uno de estos trabajos sería una tarea descomunal y además, ese no es el propósito de esta tesis.



No puedo dejar de citar, sin embargo, a algunos los eruditos en esta materia, estudiosos que registraron las especificidades de esta forma singular de concebir el sexo, el género y la sexualidad y cómo ello se acomodaba a las anatomías — diferenciadas o no— de hombres y mujeres, cómo expresaban jerarquías y/o asimetrías, y cómo desdibujaban el mandato patriarcal y heteronormativo produciendo arreglos originales en materia de organización familiar, estableciendo asimismo otras formas de estar en el sexo y el género. En la santería cubana, en los candomblés de Brasil y en el vudú haitiano estarían expresados discursos disyuntivos sobre el sexo y el género según el sistema dominante. Landes (1940), Ribeiro (1969), Fry (1977), Birman (1995), Segato (1986; 1995; 2003), Matory (1988, 1994), Oyewumi (1997), Wafer (1991), Prandi (2001) y Rios (2004) serían algunos de los autores sobresalientes en esta materia.

En los cultos de origen africano las divinidades a quienes se rinde culto no encajan en las categorías binarias hombre/macho ni hembra/mujer que impone el discurso dominante. Los mitos sobre los orixás nos presentan a divinidades femeninas, masculinas, hermafroditas, cuyas anatomías no se corresponden necesariamente con las aptitudes psicológicas ni los roles socioculturales que adjudican a los pares hembra/mujer y macho/hombre, vinculados a la feminidad y la masculinidad. Hay orixás *aborós*, *iabás* y *metás*, como recoge Prandi (2001) en su trabajo sobre la mitología de estas divinidades. Hay divinidades que pueden incluso existir sin anatomía, sin representación antropomórfica, como nos propone Oyewumi (1997), dioses que no necesitan ser imaginados en una morfología específica. Hay una propuesta yoruba sobre la organización social alternativa al mandato de género y que propondría como elemento preeminente la '*senioridad*', criterio que prevalecería sobre el género o incluso ocuparía o estaría en el lugar del género. El travestismo (Matory 1994), la homosexualidad (Fry 1997) y las disposiciones afectivas masculinas o femeninas, no tendrían que coincidir con una anatomía específica, como advierte Segato (1995). Los orixás, —al revelarnos en sus mitos su naturaleza heterogénea, sus posiciones de género ambiguas, sus perfiles psicológicos imprecisos, cambiantes, sus disposiciones afectivas homosexuales, heterosexuales y su hibridismo en cuanto a su masculinidad o feminidad serán la representación misma en el espacio religioso de sociedades y culturas que se piensan a sí mismas de una manera más compleja en cuanto a la sexualidad y al género.

Recurriendo a la sociología durkheimiana pudiéramos decir que en la sociedad yoruba las “representaciones colectivas” sobre sexo y género en el campo religioso nos hablan de un orden social “otro”, que no utiliza el sexo y las diferencias anatómicas para delimitar espacios y atribuir roles sociales, sino que este lugar es ocupado por la ‘*senioridad*’. Si en el mundo y la sociedad yoruba los dioses pueden transitar por diferentes posiciones de género —al margen de su anatomía o sin ella— la religión yoruba expresaría en el campo de lo sagrado lo que la sociedad considera que el sexo y el género son: posiciones transitorias, flexibles y dinámicas. Es en “*Las formas elementales de la vida religiosa*” donde Durkheim<sup>112</sup> pone las bases para una teoría general de la religión: lo que se expresa en el campo “sagrado” es el reflejo de lo social. Es muy importante señalar que Durkheim extrae estas nociones justamente del análisis de los sistemas religiosos de las sociedades o civilizaciones llamadas “primitivas”, que él considera casos privilegiados porque son “casos simples”.

Sin embargo, de estos sistemas religiosos aparentemente “simples”, Durkheim extrae algo tremendamente significativo: en la imagen que la sociedad proyecta de sí misma a través de la religión podemos encontrar el conjunto de categorías y significados de lo que esa sociedad es. La religión sería una especie de diccionario de la sociedad. El lugar central que Durkheim concede a la religión como zona de la que emana la lógica cultural, como el lugar que hace posible la existencia de una “comunidad moral” y que exista la sociedad misma, es una aportación trascendental para la comprensión de lo que es la sociedad a partir del campo religioso. Las herramientas para categorizar, clasificar y dar sentido al mundo están ahí, en el espacio sagrado.

Otro aspecto significativo y diferenciador de la religión en el mundo yoruba y en las tradiciones religiosas de origen africano en América lo constituiría el papel predominante de la mujer, una rareza, dado que el orden que establece el patriarcado con carácter bastante general y casi universal, otorga preeminencia a los hombres, posterga a las mujeres e instituye un relato único, una ideología basada en la jerarquía de los sexos y las anatomías.

Una política sexual basada en la asimetría, jerarquías de género atadas a anatomías específicas, son partes de un discurso absolutista, excluyente y

---

<sup>112</sup> Emile Durkheim. “*Las formas elementales de la vida religiosa*”. Madrid, Akal, 1982.

heteronormativo a través del cual el patriarcado transforma las diferencias anatómicas en un esquema de poder tremendamente eficaz que se perpetúa en cada nuevo cuerpo. La teoría y la crítica feminista han explicado cómo opera el sistema patriarcal y han denunciado la perversidad y la injusticia de este régimen; la antropología muestra a través del estudio de las culturas que este esquema es una producción cultural más, una propuesta entre muchas otras posibles. Los datos sobre cómo otras sociedades han elaborado categorías de género, parentesco y sexo alternativas al sistema patriarcal, proponen otro orden posible en las relaciones sociales y nos muestran que el patriarcado puede ser desalojado del lugar de poder que se ha atribuido, y que su ideología absolutista puede ser desmontada, e incluso, dinamitada.

Es lógico que propuestas tan radicales y alternativas al mandato de género dominante, producidas en “sociedades primitivas”, en las culturas africanas que llegaron al Nuevo Mundo a través de la diáspora de los africanos cautivos, y que fueron transmitidas por sus descendientes en las sociedades de este Nuevo Mundo, hayan cautivado la atención de los antropólogos, etnólogos y estudiosos en otras áreas que han estudiado las comunidades de origen africano, sus culturas y sus expresiones religiosas.

Teniendo en cuenta lo que me habían informado estos estudios sobre la centralidad de las mujeres en las religiones de origen africano, y sobre el discurso de género complejo y diverso que emanaba de la forma misma de sus dioses esperaba encontrar un candomblé transgresor en su discurso de género y marcadamente feminizado. Pero mi experiencia en el Xangô de Recife no me mostró ese paisaje transgresor que esperaba encontrar, ni hubiera podido atribuir de ninguna manera a Recife el título que Landes diera a Salvador, “*The City of Women*”.

¿Dónde estaba esta “ciudad de las mujeres” que Landes había descrito? ¿Existió tal ciudad alguna vez en el espacio social y religioso pernambucano? ¿Podía encontrar vestigios en el espacio religioso afrorrecifense de lo que Landes lo vio en Bahía? ¿Qué había pasado con las grandes iyalorixás de Recife?

Esta secuencia de preguntas que podía formular al trabajo de Ruth Landes aparecía igualmente al contrastar cada uno de los textos que había estudiado en la biblioteca antes de mi primer viaje a Recife. Este desajuste entre lo que me mostraron los estudiosos de la cuestión de género dentro de las tradiciones religiosas afrobrasileñas, y lo que vi en mi trabajo de campo se transformó en un asunto de tal

magnitud que acabó dando nombre a esta tesis doctoral y constituye el eje en torno al cual desarrollo las hipótesis que intento defender en este trabajo.

En el caso del Xangô de Recife y específicamente de las casas que he estudiado, encontré un candomblé más masculino que nunca antes en su historia. Aunque trataré con más detalle este aspecto, bastaría decir que en el momento en que realicé mi investigación sólo una casa de santo tradicional estaba comandada por una mujer: la grande iyalorixá mãe Tila do Xambá. En el momento en el que escribo esta tesis, ninguna de las casas de santo tradicionales en Recife está comandada por una Iyalorixá. Todos los terreiros de renombre y ancestralidad comprobada que se encuentran activos, están bajo el comando de pais-de-santo, bajo la autoridad de los hombres, produciéndose un recambio no sólo generacional, sino también y sobre todo, de sexo-género en la jefatura de los terreiros. Digo ‘sexo y género’, porque probablemente un pai-de-santo abiertamente homosexual, como el gran babalorixá de Recife Raminho de Oxóssi, estaría más próximo en el género a “lo femenino”, pero no por ello deja de ser ‘hombre’.

Ningún hombre —por más homosexual y afeminado que sea— pierde en el candomblé ninguna de las prerrogativas que su condición de ‘hombre/varón’ le otorga, y ninguna mujer, por más viril que sea su personalidad y aunque tenga como orixá de cabeza al más vigoroso de los orixás *aborós* será admitida como sacerdotisa de Ifá, ni recibirá la ‘mano de faca’<sup>113</sup> cuando alcance la senioridad que difuminaría el género, según había planteado Oyewumi (1997).

Pude ver a hombres vestidos de mujer bailando para los orixás, pero cuando indagué sobre ese ‘travestismo’ del que habla Matory (1994), recogí relatos impresionantes y tremendamente críticos sobre esta costumbre, discursos que pueden calificarse como abiertamente homófobos, tal y como mostraré en la Parte VI de este trabajo, transcribiendo ‘al dictado’ algunos testimonios de mis informantes.

En las casas de santo que yo estudié, el candomblé es también machista, donde las *iabás*, las iyalorixás, y las ekedes realizan en el terreiro tareas muy similares a las que realizaría una mujer en el espacio doméstico, dedicada fundamentalmente al cuidado de los otros, sin competencias en las decisiones importantes de la casa, ni

---

<sup>113</sup> La ‘mano de faca’ es la autorización que reciben únicamente los hombres para sacrificar los animales de cuatro patas que serán ofrecidos ritualmente. Este especialista también se llama Axogún.

autonomía, ni salario. En las casas que yo estudié las mujeres ocupan un lugar secundario y subordinado al pai-de-santo.

Aunque las tareas que desarrollan son imprescindibles, no reciben remuneración o reciben pequeños detalles en forma de vales para el transporte público o comida, mientras el pai-de-santo sí recibe remuneración por sus actividades religiosas. La ‘mano de faca’ tiene un precio, un sacerdote que se desplaza a otro terreiro para realizar una matanza tendrá una remuneración más o menos conocida, su trabajo además de “valor” ritual tiene un “precio” en reales, no así las tareas de las iyalorixás, de las iabás de la casa.

Las mujeres que preparan las comidas de los orixás, —lo cual es algo muy costoso, fatigoso y demorado—, que preparan el amacé, que limpian el terreiro y preparan el espacio donde se van a realizar las ceremonias y luego asisten al pai-de-santo durante el servicio religioso, lo hacen gratuitamente.

A pesar de que invierten muchísimas horas en estas tareas no reciben remuneración alguna. Esto es más injusto todavía si tenemos en cuenta que muchas de estas mujeres no tienen ingresos fijos, ya que no desarrollan actividades laborales estables que puedan proveerles seguridad en el aspecto financiero. Son mujeres pobres de la periferia de Recife, mujeres sufridas que padecen las exclusiones que les impone la sociedad mayoritaria por sexo, raza y clase, que viven en barrios marginales donde el estado desatiende sus funciones de servicio público a los ciudadanos menos favorecidos. Son madres de familias —solteras o divorciadas en su mayoría— que no tienen maridos-proveedores que las sustenten económicamente, como establece el patriarcado para las mujeres subalternas.

De modo que las mujeres que yo conocí en el candomblé de Recife trabajan por amor al orixá, de la misma forma que las mujeres de todos los tiempos trabajaron gratuitamente o por amor a sus hijos o a su marido, dedicándose al servicio doméstico: un trabajo sin remuneración y sin prestigio.

Como advierten la teoría y la crítica feminista, dentro del sistema patriarcal ‘todo lo que toca el hombre resulta valorado’. Esta realidad es muy visible en los terreiros que conocí. Si los hombres tienen la ‘mano de faca’ y ‘el tablero de Ifá’ estas atribuciones resultarán las más valoradas, funciones prestigiosas que al quedar

reservadas a ‘los cuerpos de los hombres’ limitan las competencias religiosas de ‘los cuerpos de las mujeres’. Parece que es precisamente esto lo que sucede en el candomblé.

Las cuestiones pertinentes ahora son: ¿Desde cuándo existen estas interdicciones? ¿Por qué las mujeres no pueden cortar? ¿Por qué las mujeres no pueden ser sacerdotisas de Ifá? ¿Eran estos sistemas de atribución de competencias basadas en el género propios de las sociedades africanas?

La respuesta pudiera estar en una encrucijada teórica donde se cruzan las teorías de género y los estudios poscoloniales. Analizaré las líneas más sobresalientes de las posiciones teóricas que mantienen tres antropólogos que han hablado sobre la cuestión de género el mundo religioso yoruba<sup>114</sup>: Oyeronke Oyewumi, Lorand Matory y Rita Laura Segato. Expondré sus modelos interpretativos sobre esta cuestión, tomando como referencia la discusión que entabla Segato con los dos autores citados en “*Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura yoruba*”<sup>115</sup>. Luego voy a contrastar estas tres perspectivas con los datos que compilé en mi trabajo de campo y elaboraré mis conclusiones, sumando mi voz a esta discusión tan interesante.

Advierto que no voy a reproducir en detalle las producciones de las cuales se derivan las disquisiciones que aquí voy a discutir y a las que haré referencia, ya que pueden ser consultadas por el lector. Voy a hacer apenas una síntesis de las mismas para ver de qué modo pueden iluminar y explicar lo que vi en las casa de santo que estudié en Recife.

---

<sup>114</sup> Para establecer esta discusión tomo como referencia el texto de Rita Laura Segato “Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba”. Las estructuras elementales de la violencia. Ed. Prometeo, Colección Miradas antropológicas, 2004. Cap. 8.

<sup>115</sup> Rita Laura Segato. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo 1, 3010, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, Capítulo 8, pp. 225-252.

### 3.1 OYERONKE OYEWUMI Y ‘LAS DIFERENCIAS ANATÓMICAS SIN GÉNERO’ EN LA SOCIEDAD YORUBA PRECOLONIAL.

En “*The Invention of Woman. Making an African Sense of Western Gender Discourses*”, Oyeronke Oyewumi, ya anuncia con el propio título de su ensayo, que su posición será verdaderamente rompedora. Según esta autora, partir de la traducción errónea de las categorías nativas *okunrin* y *obinrin* como macho/hombre y hembra/mujer, el colonialismo introdujo en la cultura yoruba precolonial categorías inexistentes con anterioridad, exportando al mundo yoruba imaginario de género típicamente occidental, basado en la jerarquía y en la oposición binaria. Es esto lo que nos dice, siendo ella misma de origen yoruba.

Elaborando una explicación que se articula en el campo de la lingüística comparada, Oyeronke Oyewumi intenta explicarnos —y casi nos convence—, de que en el mundo yoruba precolonial las categorías de género eran inexistentes. Las diferencias biológicas entre machos y hembras no proyectaban jerarquías, a diferencia de macho y hembra en occidente, sino que expresaban exclusivamente diferencias anatómicas sin ninguna relevancia. Es por lo tanto lógico que en una sociedad tal cual nos la presenta esta autora, tampoco existiera una estructura de significaciones asociadas al género, ya que básicamente el género no existe. De modo que el género como matriz ideológica no se encontraría presente en los yoruba precoloniales (1997; 32s). El colonialismo y sobre todo, la introducción del cristianismo y el Islam trastocan esta cosmovisión yoruba tan singular en materia del dimorfismo sexual y sus significados culturales (1997: 140).

El efecto de esta concepción tan singular que llamo “diferenciación anatómica sin género” en el campo religioso yoruba se expresaría en la existencia de dioses carentes de identidad de género, que no pueden pensarse siquiera en ninguna encarnación anatómica —como Olodumare, Dios supremo— y los orixás, un panteón cuyas divinidades sí tienen anatomías diferenciadas pero cuyas diferencias estarían exentas de significación.

Esta “distinción sin diferencia” dentro del culto a las divinidades yorubas permitiría la atribución de cualidades de personalidad idénticas en anatomías diferenciadas.

Y si el género no existe y por lo tanto no existen pronunciamientos con respecto a ello, ¿Cómo se expresan las diferencias en la sociedad yoruba precolonial? “A través de la senioridad”, nos responde Oyewumi (1997; 40s, en Segato 2003). Lo que verdaderamente importa en el mundo yoruba es si alguien es niño, joven a o anciano. Es la ‘senioridad’ el criterio de clasificación más relevante en la cultura yoruba, expresado en las voces ‘*oko*’ y ‘*aya*’, que significan —en función de la ‘senioridad’— quién puede ser ‘esposo’ o ‘esposa’ sin que la anatomía tenga relevancia. Pero Oyewumi nos advierte que el mundo yoruba es heterosexual y hay líneas que no podría traspasar la ‘senioridad’, como por ejemplo, que una mujer anciana denominada *oko*, reclamase el derecho de ‘esposa’ sobre una mujer más joven viuda, ni que un hombre anciano, llamado también *oko*, reclamara sobre un hombre joven viudo el derecho de ‘esposa’. Es posible ser *oko* en función de la ‘senioridad’ para hombres y mujeres, pero no *aya*, en el caso de los hombres. Los hombres sólo pueden ser “esposas” de los orixás, o sea, sin traspasar la frontera de la heterosexualidad en la sociedad yoruba.

Parafraseando el refrán castellano “para este viaje no necesitábamos estas alforjas” podríamos decir que “para llegar a este punto no necesitamos que Oyewumi defienda con tanta vehemencia que los yorubas precoloniales no tenían —en su estado original e intocado por occidente—, categorías de género”, porque el género se expresa en las interdicciones y en el mandato heterosexual.

Si no hay género no debería existir un mandato heterosexual que —a pesar de la senioridad— no permite que los hombres sean *aya* de otra mujer.

Oyewronke Oyewumi podría habernos convencido de que en la sociedad yoruba precolonial la categoría organizativa predominante era la ‘senioridad’ y que esta prevalecía sobre el género, sin forzarnos previamente a creer que en dicha sociedad el género no existió hasta que se produjo el contacto con occidente.

El papel que en la sociedad yoruba le ha sido atribuido a una esposa —*aya*—, no puede ser realizado por un hombre —*oko*—, que sólo puede ser *aya* de un orixá mujer. Ergo, sí existían roles de género y sí existían jerarquías conectadas con la anatomía. Como argumenta Segato criticando la propuesta de Oyewumi (2003:233):

[...]Definitivamente, entre los Yoruba precoloniales, los machos anatómicos estaban conectados a una condición de estatus y prestigio que no combinaba con el papel social propio de la esposa, excepto bajo el comando de las divinidades.



Todos los que hemos estudiado las tradiciones afrobrasileñas hemos visto alguna vez lo que nos describe Oyewumi: hemos visto a Oxum poseer y cabalgar sobre su hijo de santo macho, a quien podría tomar como ‘esposa’ cuando llega y ‘monta’ a su hijo. Y lo hemos visto precisamente ahí, en el espacio ritual, porque fuera de él prevalece el mandato heteronormativo y patriarcal donde esta escena resultaría sediciosa.

Sin embargo, lo que me interesa especialmente de la propuesta de Oyewumi con respecto a lo que intento discutir en esta tesis sobre la cuestión de género, es la preeminencia de la senioridad, ya que de aplicarse al campo religioso este principio de senioridad —tal y como era concebido por los yoruba precoloniales—, esta condición le otorgaría a las mujeres de avanzada edad la potestad de realizar tareas que son atribuidas a los hombres, gracias a este principio que quedaría atribuido por edad: las *iabás sénior* podrían ser ‘hombres’ en el espacio ritual.

Si en la cultura yoruba una ‘*obinrin*’ mayor puede ser considerada ‘padre’ de un *okunrin* en el espacio ritual, las mujeres de avanzada edad en el candomblé deberían poder sacrificar animales y podrían utilizar el juego de opelé Ifá, al margen de su anatomía. Pero no es esto lo que sucede en los cultos religiosos afrobrasileños.

Si como dice Segato (2003) “dependiendo de su senioridad y del género de su orixá, una sacerdotisa puede ser ritualmente abordada como un ‘padre’, y una esposa, también dependiendo de su orixá tutelar puede ser considerada más viril que un marido”, estas fronteras de género mostrarían ciertamente un trazado mucho más flexible, lo que yo denomino un ‘*paso del género a la senioridad*’ que permitiría que las interdicciones de las mujeres dentro del candomblé tuvieran fecha de caducidad. Este ‘*paso del género a la senioridad*’, burlaría el mandato de género dominante. Pero no es esto lo que sucede en el campo religioso afrobrasileño. La ‘senioridad’ no desmonta el sistema ni siquiera dentro de ese espacio ritual, porque sigue estando prohibido para las *obinrin* —por más mayores que sean—, ejercer ciertas funciones dentro del culto, como sacrificar animales de cuatro patas y ser sacerdotisas de Ifá, entre otras.

Si a través de la diáspora africana la preeminencia del principio de senioridad existente en la cultura yoruba precolonial, encarnado en ‘anatomías sin género’ hubiera llegado intacta a los cultos afrobrasileños, la interdicción religiosa que impide que las

mujeres puedan tener ‘mano de faca’ quedaría desactivada una vez alcanzada la ‘senioridad’ y de este modo, sería una limitación temporal y no permanente.

En este sentido considero que la heteronormatividad existente en la sociedad yoruba precolonial —tal y como nos recuerda Oyewumi—, y los roles de prestigio y estatus que la sociedad yoruba reservaba a los hombres, llegaron a Brasil intactos a través de la diáspora, y una vez en Brasil el principio de ‘senioridad’ existente en la sociedad yoruba precolonial fue alterado, fue reinterpretado, perpetuando las interdicciones de género al margen de la senioridad, principio esencial en torno al que se ordenaba la vida social en la sociedad de origen.

Es paradójico que proviniendo de una ‘sociedad sin géneros’, donde la anatomía nada significa, el sistema religioso afrobrasileño haya elaborado un mecanismo capaz de desdecirse a sí mismo y conseguir la exclusión de los cuerpos de las mujeres de funciones primordiales en el sacerdocio.

Limitando la capacidad de las mujeres para realizar determinadas funciones dentro del terreiro de forma vitalicia, los hombres se aseguran la preeminencia masculina en un espacio eminentemente femenino, haciendo a las mujeres “dependientes” de la ‘mano de faca’ que sólo ellos pueden recibir. De esta manera un nuevo patrón de género se levantó en el interior de las religiones afrobrasileñas; justamente en el espacio ritual, donde las categorías de género alcanzan su mayor grado de flexibilidad y maleabilidad al punto de desdibujarse bajo la posesión de los orixás, permanece intacta una ideología de género que traza recorridos diferenciados para hombres y mujeres dentro del candomblé y los jerarquiza, dando preeminencia a los hombres.

Considero que el hecho de que Tia Inês en África hubiera recibido el título de ‘sacerdotisa de Ifá’, avalaría la hipótesis de que en África existiera otra interpretación de las funciones que las mujeres podían desarrollar dentro de los cultos, proveniente de una concepción más indiferenciada de las anatomías y sus funciones en el espacio ritual.

### 3.2 LORAND MATORY Y LA ‘ASIMETRÍA SIN JERARQUÍA’ EN LOS ROLES DE GÉNERO.

Si en el título del ensayo de Oyeronke Oyewumi podíamos intuir la radicalidad de sus planteamientos con respecto a los discursos de género en la sociedad yoruba vs. occidente, en “*Sex And The Empire That Is No More*”, Lorand Matory (1994) nos abre una ventana para que veamos el paisaje de género en la cultura yoruba, un paisaje complejo, seductor y a la vez ‘irónico’, donde puede que lo que veamos no sea lo que es.

En este paisaje de género, el concepto de ‘travestismo’ adquiere relevancia, ya que sería el modo en que la cultura yoruba flexibilizaría las categorías de género sin llegar a desautorizar la jerarquía establecida. Esta práctica cultural permitiría que personas del mismo sexo ‘travestidas’ puedan entablar relaciones sociales como *oko* y *obinrin*, que no serían admitidas sin esta ocultación. En el modelo matoryano las categorías de género en la sociedad yoruba se despegan de la anatomía y la sexualidad, se transforman, pero no desestabilizan ni atentan contra el sistema dominante.

Con relación a la posición de las mujeres, Matory advierte que lo que limita su posición en las organizaciones religiosas es su estado marital y su capacidad reproductiva, o sea, si están o no en edad fértil, y si tienen o no la menstruación (1991; 107-108).

Sobre la cuestión de las jerarquías de género, Segato (2003; 236) resume como sigue el esquema que nos propone Matory<sup>116</sup>:

[...] La jerarquía de género no representa la superioridad de un sexo biológico sobre otro y sí la simetría, tal y como ésta se expresa por la relación de los géneros en el casamiento. “Con el casamiento, una mujer se torna una esposa (*iyawo*) no sólo para el hombre que ella desposa (*okogidi*) sino para todos los agnates, machos y hembras, emparentados a través del casamiento con ese hombre, y para las mujeres que estaban casadas con él y con sus agnates con anterioridad a su llegada a la casa. Recíprocamente, no sólo el hombre que ella desposó, pero todos sus agnates son clasificados como sus maridos (*oko*).

[...] Género y sexualidad se tornan el idioma característico de las transiciones jerárquicas en la sociedad yoruba tradicional. Tal vez, la más clara expresión de ese arreglo sea proporcionada por el hecho de que, cuando el sacerdote sénior (elegun)

---

<sup>116</sup> “Lorand Matory. *Sex and the Empire that is no more*”, (1994; 105)

recibe a su orixá en posesión, lo hace en calidad de “novia” del dios y es “montado” por el dios como una metáfora sexual.

La aplicación del esquema de Matory al campo de los estudios afrobrasileños nos muestra algo que también conocemos todos los estudiosos que hemos presenciado una fiesta de santo: bajo el trance y la posesión, la anatomía y el género quedan suspendidos temporalmente tal y como son enunciados en la sociedad dominante. Los hombres se visten de mujer en el candomblé y despliegan un repertorio de gestos y aspavientos tremendamente femeninos que dificultarían en ocasiones conocer qué anatomía está debajo de la saya de Iemanjá.

Sobre la cuestión de la sexualidad ‘irónica’ que no llega a socavar el sistema dominante por la vía del ‘travestismo’, Segato<sup>117</sup> propone otra interpretación tomando como apoyatura lo que vio en los candomblés que estudió en Recife: A diferencia de Matory, esta antropóloga considera que las inversiones mitológicas que remueven la determinación biológica que establece el patriarcado y que distribuye roles de género asociados a ella, sí desestabilizan la jerarquía establecida a través de prácticas cotidianas que se concretan en arreglos familiares flexibles y antiesencialistas propios de las casas de santo, en la notable presencia de los homosexuales en los cultos afrobrasileños, constituyendo todo ello elementos fundamentales para comprender la filosofía del candomblé y las prácticas religiosas.

A este conjunto de prácticas culturales de género presentes en el candomblé, y que conforman según Segato un ‘núcleo duro’ indispensable para comprender la dinámica de los cultos, la autora lo denomina “*codex afrobrasileño*”.

### 3.3 DE LA HOMOSEXUALIDAD RITUALMENTE TOLERADA A LA HETERONORMATIVIDAD: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA POTENCIALIDAD DEL “CÓDEX AFROBRASILEÑO”, DE RITA LAURA SEGATO.

Las explicaciones de Matory y Segato se alejan de las que sostiene Oyewumi, se encuentran en un punto muy concreto y en ese mismo punto comienzan a distanciarse: si para la autora de origen yoruba las categorías de género no existían en la sociedad yoruba precolonial y fueron introducidas en el vocabulario y las prácticas de género en

---

<sup>117</sup> Rita Laura Segato. Las estructuras elementales de la violencia. Ed. Prometeo, Colección Miradas antropológicas, 2004. Cap. 8 Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba; 236.

la religión yoruba por un error de académicos y feministas occidentales al traducir las categorías nativas *obinrin* y *okunrin*, Matory y Segato no sólo admiten la existencia del género en la sociedad yoruba y en la diáspora africana respectivamente, sino que elaboran sendos esquemas para mostrar su enorme complejidad y su relevancia en el ámbito religioso y social. Los esquemas de estos dos autores comienzan a distanciarse con relación al efecto que tendría el ‘*travestimiento*’ que Matory vio en Oyo, en el pueblo Yoruba y el “*códex afrobrasileño*” que Segato percibe en los cultos afrobrasileños con relación al sistema dominante. Si para Matory el ‘*travestismo*’ juega e ironiza con las posiciones de género establecidas, permite en el ámbito ritual cierto grado de circulación con relación a las posiciones de género y la sexualidad, sin que ello consiga desestabilizar el patriarcado, sistema dominante en la sociedad yoruba tradicional, para Segato el “*códex afrobrasileño*” sí desestabilizaría el mandato dominante a través de la ironía, encriptado en los relatos míticos y a través de prácticas transgresoras dentro de las casas de santo con respecto al mandato patriarcal.

Aunque me hallo más próxima a la explicación que propone Segato, encuentro que las posibilidades de alteración o desestabilización que se pueda ocasionar al patriarcado desde dentro de los cultos afrobrasileños tendría un efecto muy limitado, ya que quedaría recluso en el espacio de la casa de santo, del terreiro, que es un tipo peculiar de espacio: privado, doméstico y en cierta forma marginal. Desde ese margen, su capacidad para socavar los patrones patriarcales y heteronormativos de la sociedad mayoritaria resulta —en mi opinión—, limitada, ya que estos quedarían circunscritos fundamentalmente al ámbito religioso y el candomblé no es la religión dominante en el campo religioso brasileño.

Con relación al modelo que propone Matory, sin desacreditar su construcción teórica basada en la noción de ‘*travestismo*’ o ‘*iconografía sartool*’<sup>118</sup>, considero que tampoco necesitamos esas *alforjas epistemológicas* tan elaboradas para concluir que en ningún caso estas construcciones de género operan en el sentido de atentar contra las rígidas estructuras que ordenan las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y las divinidades. Todo el andamiaje teórico que nos propone Matory acaba aproximándose a la lógica del carnaval: se establece un tiempo y sobre todo un “lugar”

---

<sup>118</sup> Lo que Matory denomina ‘iconografía sartool’ (relativo a sastre, de costura o sutura), como nos explica Segato (2004: 233), es todo lo referido a un ritual diacrítico e idiosincrático de género inscrito en los gestos asociados con el trabajo; esto indicaría lo que es propio de las mujeres: “*que se arrodillan para ofrecer servicio y sacrificio, cargar fardos en la cabeza y/o amarrar un bebé a la espalda*” (Matory 1994, p.108). Estos gestos serían “marcas emblemáticas” y no anatómicas.

donde se permite la ironía, la burla y la subversión del sistema de género dominante, asumiendo de antemano que —al igual que ocurre en el carnaval—, cuando termine la fiesta todo volverá a su lugar, teniendo además la tranquilidad de que este espacio abierto a las inversiones y transgresiones terminará reforzando el sistema que a través de la ironía y la burla intentaba criticar. El esquema de Matory seguiría la lógica de los rituales de transgresión, una especie de versión yoruba en clave religiosa de la noción de carnaval brasileño o de cualquier otro, que se basa en las máscaras, en el travestismo y en la irreverencia que alimentan —desde la suspensión temporal de las categorías sociales—, desde la suspensión del “sistema social” en términos durkheimianos, el sistema dominante.

Puedo ver perfectamente el “códex afrobrasileño” en las mitologías afrobrasileñas sobre los orixás, pero lo que no veo como Segato es la trascendencia de esas expresiones como propuestas alternativas al discurso dominante, ni que las prácticas a las que hace referencia esta autora constituyan un elemento desestabilizador para el sistema. Es cierto que es un discurso antiesencialista con relación al género, pero en mi opinión, no tiene un efecto transformador de largo alcance.

Con relación a la presencia y pertenencia de los homosexuales a los candomblés —cuestión que trataré más adelante en detalle—, el candomblé que yo vi en las casas donde estudié en Recife es un candomblé que escamotea este debate y que puede incluso albergar discursos homófobos muy soterrados; dicho de otro modo, es un candomblé capaz de integrar una homosexualidad “políticamente correcta”, y aceptarla de forma más expresiva cuando queda amparada bajo el trance o bajo la titularidad del ‘orixá de cabeza’<sup>119</sup>, pero no es portavoz de un discurso de género alternativo, que cuestione el mandato masculino y homofóbico dominante y elabore un proyecto de género superpuesto y abierto a una sexualidad transgresora.

La gente de santo habla del tema de la homosexualidad sin tocar el asunto, pasando de puntillas si se trata de la homosexualidad de su pai o mãe-de-santo o es practicada por una persona de mucho respeto dentro de la casa. Cuando se habla de la condición homosexual de un hijo de santo de la casa cualquiera, se habla con sarcasmo, se critica y se utilizan los mismos términos peyorativos que se usan en la sociedad

---

<sup>119</sup> El ‘orixá de cabeza’ es el orixá principal al quien se entregó la cabeza del iniciado en la feitura.

brasileña para denigrar a los homosexuales. Yo no vi un candomblé contestatario, con un discurso autónomo muy revelador en materia de homosexualidad.

Es cierto que dentro del candomblé se acepta la homosexualidad, pero se acepta de la misma manera que muchas madres aceptan a su hijo gay o a su hija lesbiana, porque son madres al fin y al cabo; pero no presumen de ello ni lo consideran una bendición para la familia. Si la sociedad mayoritaria opta por el encierro de la homosexualidad en un armario para que no perturbe ni amenace la sexualidad dominante, la heteronormatividad impuesta por el patriarcado, en el candomblé los homosexuales pueden ‘salir del armario’ y bailar para los orixás, pueden iniciarse sin ninguna restricción en el culto a un orixá femenino aunque sean machos anatómicos o viceversa, pero estos hechos en sí no constituyen el punto de partida para una postura más abierta y pública, una postura política e ideológica que cuestione la homofobia y que encare los prejuicios de género.

Debajo de la saya de Iemanjá y bajo la posesión de la madre de todos los orixás, un hombre puede ser amanerado y femenino hasta un grado indescriptible, puede bailar al ritmo de las olas y rodar en la rueda de las Bahianas como cualquier hembra/mujer hija de Iemanjá, pero una vez que Iemanjá se retira, este cuerpo de hombre/macho, este hombre recupera su condición de ‘viado’ o ‘bicha’ y este es el lenguaje en que se habla de ello dentro de los cultos y entre la gente de santo; es un ‘adéferó’ o una ‘mona ocó’, con la misma carga peyorativa que tienen estas categorías en la sociedad dominante.

Las historias míticas de los orixás nos muestran que la sexualidad humana es mucho más compleja y rica que las categorías binarias y excluyentes hombre/mujer o macho/hembra. Por ejemplo, Oxumaré, orixá de la tierra y el cielo, de los ciclos y del movimiento, es hombre y mujer, seis meses hombre y seis meses mujer y tiene todos los colores del arco iris —símbolo que curiosamente ha sido reappropriado por la cultura LGTB<sup>120</sup>—, de modo que en el repertorio de los códigos de género dominantes, la identidad sexual y de género de Oxumaré sería muy difícil de definir.

Este mito podría funcionar como lugar desde el cual el candomblé pudiera construir un proyecto de género alternativo. Otros orixás, como Xangô, son machos y muy viriles pero a la vez miedosos, mientras orixás mujeres como Oyá —la jardinera

---

<sup>120</sup> Son las siglas que designan colectivamente a lesbianas, gais, bisexuales y transexuales.

del cementerio—, enfrenta sin temor a los eguns, espíritus de los muertos que aterrorizarían a los orixás machos más vigorosos... Es aquí, en este registro, donde veo el “*códex afrobrasileño*” que podría dinamitar la lógica discursiva y la ideología dominante que sostienen al patriarcado.

Las historias míticas de los orixás, sus vidas llenas de transgresiones de todo orden podrían ser el punto de partida de una teología “otra” y podrían legitimar un discurso de celebración de la diversidad de género y de opciones múltiples dentro de la sexualidad humana propios del sistema religioso yoruba. Es eso lo que nos mostraría — desde la perspectiva durkheimiana—, la construcción de las posiciones y categorías de género en la sociedad yoruba.

Dado que la teología del candomblé trastorna y subvierte las categorías de género dominantes —como señala Segato—, éste “*codex afrobrasileño*” podría ser una de las señas de identidad del candomblé, una propuesta de género incluyente y plural, y una de sus mayores aportaciones a la sociedad brasileña, donde el machismo, el sexismo y la homofobia causan estragos.

Pese a esa insubordinación que se advierte en los relatos míticos de las vidas sexuales y afectivas de los orixás, estos relatos no son el punto de partida para la construcción de otra narrativa de género verdaderamente disidente que rompa con la heteronormatividad dominante.

Por todos es sabido que muchas de las figuras más importantes del candomblé, tanto hombres como mujeres, tuvieron relaciones homosexuales o bisexuales. Es cierto también que esta realidad es asumida de manera tácita, más abierta en el caso de los hombres y más encubierta en el caso de las mujeres. Pero en ningún caso se exhibe, ‘no sale del terreiro’ ni se presenta como algo propio y distintivo del candomblé; no es algo que el candomblé condene, pero tampoco es algo que el candomblé abraza y celebra.

Probablemente este escamoteo, esta contención con relación a la política sexual en los terreiros y el tratamiento del tema de la homosexualidad dentro del candomblé, tal y como yo lo he visto, estaría más próxima al modelo de Matory. Al fin y al cabo, la sociedad yoruba tradicional es heterosexual y patriarcal, aunque disponga de mecanismos más complejos para expresar las posiciones de género y permita la transgresión bajo el ‘travestismo’.



Es conocido por los antiguos del Xangô de Recife que, durante mucho tiempo, en el Sítio de Pai Adão había un cartel bien visible en el salón donde se danza para los orixás que decía: “Queda prohibido que dancen los adaferó”. Más adelante explicaré qué me contaron al respecto los hijos de santo más antiguos de la casa y contaré según las versiones que recogí sobre quién puso y cómo se retiró este anuncio que prohibía a los homosexuales entrar en la rueda de las Bahianas.

Concluyendo este diálogo a cuatro voces diría que el “*códex afrobrasileño*” tal y como lo concibe Segato, es una llave que abre una puerta a un paisaje de género diferente, plural e inclusivo; a través de esa puerta podemos acceder a un horizonte de mayor aceptación de la diversidad humana y de mayor riqueza; la diversidad humana no sólo se expresa en la diversidad de culturas y en las identidades étnicas, se expresa también en la diversidad sexual y en las posiciones de género abiertas y flexibles, en la aceptación de las diferentes visiones del mundo.

El candomblé dispuso mucho antes que la teoría poscolonial y el feminismo de las herramientas discursivas necesarias para contender contra el discurso patriarcal y la ideología heteronormativa, pero no ha usado todavía esa llave para abrir definitivamente la puerta.

En Brasil y en el siglo XXI el candomblé puede soltar las amarras que todavía le atan al pasado patriarcal y heterosexual de la sociedad yoruba de origen, y desasirse al mismo tiempo del patriarcado, el machismo y el sexismo de la sociedad brasileña actual. El “*códex afrobrasileño*” está ahí con toda su potencialidad expresiva y discursiva para abrir esa puerta y desmontar las falsedades que alimentan y perpetúan el patriarcado.

Teniendo en cuenta todas estas premisas teóricas me dispongo desarrollar las cuestiones más sobresalientes que encontré en mi trabajo de campo sobre los cambios y la tradición en el Xangô de Recife.

# PARTE III

---

METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN.



## CAP. 4 LOS ORÍGENES Y LA REVOLUCIÓN DE LOS MÉTODOS DEL “TRABAJO DE CAMPO”.

En primer lugar es importante señalar que el concepto “trabajo de campo” nos remite, no solo a los orígenes de esta disciplina, sino también —y sobre todo—, al “cambio paradigmático-teórico” que marcó “el paso de la predominancia de la teoría evolucionista al particularismo boasiano y al estructural funcionalismo de Radcliff-Brown y Malinowski”.

Para construir esta nueva perspectiva teórica se necesitan otro tipo de datos: “datos adecuados” y “metodologías apropiadas” en las que fundamentar este cambio de paradigma. Así explica el profesor Calvo Buezas<sup>121</sup> cómo tuvo lugar este cambio trascendental que revolucionará la praxis profesional antropológica:

[...] De forma un poco exagerada —para que se nos entienda nuestro punto de vista— podemos decir que no fueron “los datos del trabajo de campo”, quienes empíricamente desmontaran el evolucionismo e hicieran una revolución teórica, que terminara en el particularismo histórico y en el estructural funcionalismo; sino que más bien tenemos el proceso inverso: abandonando el paradigma del evolucionismo y prefigurados los nuevos marcos teóricos, se buscaron las metodologías apropiadas y se recolectaron los “adecuados datos” para corroborar las teorías, siendo el trabajo de campo y sus datos el camino metodológico conveniente para tal fin.

[...] Lo que estoy intentando mostrar, dicho en palabras gruesas, es que los “*armchair anthropologist*” decimonónicos *no se fueron a hacer trabajo de campo, porque no lo necesitaban*; los objetivos de su investigación, las hipótesis que intentaban probar y las teorías que ensayaban someter a prueba, no requerían necesariamente de datos conseguidos directamente por ellos; era suficiente con que fueran fiables, cualquiera que hubiera sido la fuente de información; aparte de que ellos utilizaban —por ser más convenientes para sus fines investigadores— otro tipo de datos, como los históricos, arqueológicos, biológicos, etc.

El hecho de que se produjera esta “ruptura epistemológica” con el evolucionismo, produjo nuevos marcos teóricos historicistas y estructuralistas y —resume Calvo Buezas— “*a nuevas teorías, nuevos datos*”.

Como nos recuerda este autor, aunque se considera a Malinowski un “dios en el Olimpo” cuando se hace referencia al “trabajo de campo”, no fue él quien primero compiló datos *in situ*; etnógrafos españoles como Fray Bernardino de Sahagún o Bartolomé de las Casas en el Siglo XVI realizaron un trabajo ingente entre los pueblos

---

<sup>121</sup> Tomás Calvo Buezas y Domingo Barbolla Camarero. *Antropología. Teorías de la cultura, métodos y técnicas*. Editorial @becedario, Badajoz, 2006, pg. 439.

indígenas de América y nos legaron obras de extraordinario valor con multitud de “datos” sobre esos pueblos y culturas (Calvo Buezas; Barbolla Camarero, 2006:439). Estos etnógrafos pioneros no sólo compilaron datos, sino que se esforzaron por aprender las lenguas nativas y convivir con los indígenas. L. H. Morgan, E. Tylor también hicieron trabajo de campo entre los nativos, y a finales del siglo XIX diversas expediciones antropológicas se embarcaron hacia lejanas tierras para hacer *field work*. ¿Dónde está, entonces, la novedad aportada por Malinowski?, pregunta Calvo Buezas<sup>122</sup>. He aquí la respuesta que nos ofrece, recurriendo a Gluckman:

[...] La larga residencia de Malinowski y el hecho de que trabajara mediante la lengua trobriandesa le permitieron hacer observaciones sobre la vida social que eran absolutamente distintas, cualitativamente, de las observaciones hechas por los viajeros casuales que habían atravesado los países coloniales, e incluso de los hechos por los misioneros y administradores que trabajan entre las gentes de una determinada colonia. Esta nueva forma de buscar el material etnográfico y este nuevo tipo de datos que se conseguían impactó profunda y definitivamente el curso posterior de la ciencia antropológica.

Lo que caracteriza al “trabajo de campo”, que puede realizarse en una selva, en una comunidad campesina, o en un barrio de Madrid, es la estancia dilatada y continuada de un investigador especializado que utilizando las herramientas teóricas y metodológicas y las técnicas específicas hace algo diferente a lo que pueden hacer otros individuos que también permanecen mucho tiempo fuera de su entorno habitual, en diferentes tipos de viajes.

Sin embargo y como nos recuerda el citado autor<sup>123</sup>:

[...] el trabajo de campo no es el *locus* ordinario del desempeño profesional antropológico; es un ejercicio necesario, pero ocasional y transitorio; el tratamiento teórico de los datos, el análisis y la comparación siguen siendo las tareas más importantes de la investigación antropológica, trabajo que sigue realizándose, no (en) el *field* exótico, sino en el *armchair* de nuestra biblioteca.

Considero imprescindible al realizar trabajo de campo —máximo exponente y más legítimo hijo de este nuevo parto antropológico— tal y como lo define este autor, disponer de una mentalidad igualmente abierta, flexible, que admita la obsolescencia de algunas categorías académicas que no podrían explicar lo que se ve y lo que se escucha *in situ*. La cuestión epistemológica, la construcción de categorías nuevas que den

---

<sup>122</sup> Op. Cit. P 441

<sup>123</sup> Op. Cit. P.440.

cuenta de la realidad estudiada, y el cuestionamiento sobre la posibilidad de que algunos de los paradigmas de los cuales esta ciencia se ha valido para explicar la otredad pueden haber quedado obsoletos, son retos que se puede encontrar el antropólogo al realizar su tarea. Es muy importante estar atento a los cambios y no acomodarse a las teorías.

De modo que podemos decir que, si resulta imprescindible realizar un viaje hacia eso “otro”, para ese tipo específico de viaje hay que llevar una serie de herramientas que serán útiles para recabar la información que se precisa y luego procesarla. Aunque probablemente dentro de esa caja de herramientas antropológicas no estará todo lo que necesitemos, deberá ir lo fundamental: el conocimiento del *corpus* teórico que esta disciplina ha acumulado y el conocimiento de las técnicas de investigación cualitativa y cuantitativa que se han mostrado eficaces para recolectar información en el campo.

Una vez en el terreno todo se ve diferente y siempre hay sorpresas. El tiempo del que se dispone también es un factor determinante, porque para entablar una relación de confianza con alguien que llega, la gente se hace sus cálculos consciente o inconscientemente. Toda relación al comienzo requiere una inversión emocional, exige un lapso de tiempo para conocerse y durante el mismo se establecen expectativas mutuas. Es diferente entablar una relación con alguien que muy pronto se irá y que quizás no volverá, que con alguien que llegó para quedarse por un período largo o indeterminado. Los miembros de la comunidad a la que llega el investigador también investigan y preguntan al foráneo a qué vino y por cuánto se van a quedar, entre muchas otras cosas.

Desde la perspectiva antropológica, el trabajo de campo es sobre todo “una experiencia constitutiva de la antropología, porque distingue a la disciplina, cualifica a sus investigadores y crea el cuerpo primario de sus datos empíricos” (Stocking 1983). A esta definición de Stocking podría añadirse que el trabajo de campo —precisamente por ser una experiencia— cambia y enriquece la cultura del investigador, le ubica en un nuevo paisaje cultural y le obliga a poner a prueba las herramientas de las que dispone para recabar esos datos empíricos. Lo que va a suceder durante esa experiencia no estará en todo momento bajo el control del investigador, de modo que tendrá que improvisar soluciones ante situaciones y acontecimientos inesperados.

El trabajo de campo es también una experiencia personal donde se confrontan los valores propios con los valores ajenos. Esta confrontación a veces transforma los valores propios de forma radical. Estar en “otras culturas”, en “otros lugares” y con “otras gentes” es una forma de autoconocimiento y ofrece una oportunidad única para revisar nuestros asideros creenciales, teóricos e intelectuales.

Hablando de las especificidades de lo que consideramos en nuestra ciencia “trabajo de campo” y citando a Claude-Lévi Strauss, Calvo Buezas nos recuerda que esta experiencia supone para el investigador “una revolución interior que hará de él, verdaderamente, un hombre nuevo”<sup>124</sup>. En este terreno nuevo, anotando las particularidades de la cultura estudiada e intentando explicar algunos aspectos que se ocultan bajo creencias y prácticas exóticas, el investigador abre los márgenes de su universo mental y puede comprender mejor —como señala Calvo Buezas— “la artificialidad de toda cultura humana, incluida la propia”. En este sentido, el trabajo de campo es siempre una experiencia reveladora de la propia cultura.

#### 4.1 EL VIAJE, LAS ENTREVISTAS Y LA OBSERVACIÓN: LAS ESTANCIAS ETNOGRÁFICAS EN EL CAMPO RELIGIOSO AFROBRASILEÑO.

En mi primer viaje de Madrid a Brasil preparé todo de antemano; fue el primero de los muchos que realicé con posterioridad y en los que he ido recabando la información que aquí presento. El primer viaje fue el que sentí como más corto, porque estuvo marcado por una gran emoción y la alegría de una antropóloga joven que por fin parte al encuentro de sus propias ilusiones. Muy pronto descubrí que en ese primer viaje, en términos de aprovechamiento para mi investigación, no serviría para mucho más que para aproximarme a aquellos terreiros que quería estudiar.

Tuve que realizar muchos más hasta que, finalmente, estuve preparada para conseguir una entrevista solvente en la misma lengua de mis entrevistados. Esto sucedió cuando logré adquirir el conocimiento en profundidad, no sólo de las reglas

---

<sup>124</sup> Lévi-Strauss, 1977:337 citado por Calvo Buezas y Barbolla Camarero 2006:537.

gramaticales y la sintaxis de la lengua portuguesa, que después de muchos años llegué a dominar a nivel bilingüe, sino de los “*juegos de lenguaje*”<sup>125</sup> propios de ese contexto social y sus “usos” en el campo religioso, sin lo cual se me habrían escapado muchos detalles y matices importantes de sus discursos. De ahí fue donde comenzaron a salir los testimonios que aquí presento; todas las entrevistas fueron traducidas por mí al castellano.

Si la *observación participante*, es representada por Calvo Buezas como la “trama crucial” y “fibra central con la cual se construye el complejo entramado de la labor etnográfica dentro de la comunidad a investigar”, la *empatía* es apuntada como uno de sus componentes fundamentales. Estos conceptos deben ser entendidos como “una actitud investigadora-científica que indica, en primer lugar, distancia cultural, que a veces llega al *shock* cultural y por otra parte como “capacidad mental-sentimental de poder “comprender” la otra cultura desde las categorías de los nativos”. Teniendo en cuenta esto es evidente que el dominio de esta técnica científica extremadamente compleja no es cosa fácil (cf. Lisón Tolosana 1983; Calvo Buezas 1981, 1995, 2006).

El trabajo con los *testimonios de los informantes* es otra estrategia de compilación de datos fecunda y compleja a partes iguales. El proceso que va desde la selección de los informantes hasta la selección de los datos que serán utilizados en esta etnografía, fue la última parte de un proceso que comenzó con el aprendizaje de la lengua nativa, hasta que logré navegar con cierta seguridad en la cultura de la comunidad que estudiaba y bucear en los entresijos de lo no dicho, de las metáforas, insinuaciones y la ironía que caracteriza a la gente de santo. Llegar a este nivel de comprensión y utilización de la lengua nativa me costó algunos años de estudio.

Tomar cualquiera de las múltiples definiciones de lo que es la *entrevista en profundidad en el trabajo de campo* sería suficiente para mostrar la enorme dificultad que conlleva dominar esta técnica tan útil para recabar información compleja sobre temas complejos (Cf. Lisón Tolosana 1983, 2000; Calvo Buezas y Barbolla Camarero 2006; Taylor y Bogdan 1992; Aguirre Cahué 1995; Ruiz Olabuénaga 1999; Alonso 1966, 1998; Sanmartín Arce 2000; Pujadas 1992). La cuidadosa preparación de las mismas, la realización, la transcripción, la selección de los fragmentos que serán

---

<sup>125</sup> Utilizo esta frase en clara referencia a L. Wittgenstein.



utilizados y el análisis de los mismos, que ha de realizarse teniendo como referencia el *corpus* teórico antropológico, muestra que para llegar a dominar esta técnica se requieren años de entrenamiento.

Con cada “ensayo” el entrevistador aumenta la pericia y también aprende de los múltiples errores que se cometen, sobre todo al principio. La entrevista es un acto eminentemente dialógico —como definiera Bajtin el concepto de dialogía— y es el ‘sentido reflexivo’ de este diálogo lo que lo transforma en una verdadera relación humana entre el investigador y el informante, como señalan Hammersley y Atkinson (1994)<sup>126</sup>.

Aunque todo se planifique, se tomen todas las precauciones y se domine esta técnica, en ocasiones no se obtiene lo que se espera. Incluso, a veces no se logra prácticamente nada. Pero cuando se consigue buena información, la sensación es muy reconfortante, como las recompensas que se obtienen después de un gran esfuerzo.

Las interacciones comunicativas, están siempre referidas al contexto específico donde tienen lugar. La técnica que denominamos *entrevista en profundidad*, y que forma parte de la metodología cualitativa, es una de las formas en las que pueden darse estas interacciones comunicativas, en este caso, entre el investigador y el informante. Sobre los actos comunicativos y el proceso de comunicación Piñuel Raigada<sup>127</sup> nos recuerda lo que subyace a estas interacciones que — por estar tan habituados a ellas— pudieran parecer sencillas:

[...] Los actores de una interacción comunicativa nunca se enfrentan normalmente por primera vez a la tarea de comunicarse con otro ser humano. Poseen en este sentido, un determinado conocimiento acerca de las posibilidades expresivas del cuerpo humano (por ejemplo si se trata de comunicación interpersonal cara a cara), acerca de la significatividad de ciertas expresiones y acerca de las pautas de acción y coordinación de acciones y operaciones que regulan una clase de interacciones comunicativas. El “saber hacer” acerca de la comunicación es un patrimonio cognitivo, es decir, es un producto de la práctica comunicativa, que se almacena en la memoria de los sujetos y que se activa cuando estos entran a tomar parte de una interacción comunicacional en forma de Esquemas previos” (“auto-referencia”), que guían la construcción recursiva de nuestras “representaciones e inferencias” (Piñuel & García Lomas, 2001). Los esquemas que poseemos acerca de los demás (esquemas sociales) contienen datos que no sólo se refieren a las propiedades identitarias del sujeto (se edad,

<sup>126</sup> Hammersley y Atkinson; citados por Calvo Buezas y Barbolla Camarero 2006; p. 636.

<sup>127</sup> Jose Luis Piñuel Raigada. Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido. Estudios de Sociolingüística 3 (1) 2002, p. 4.

sexo, aspecto físico, su personalidad, su familiaridad —si es conocido o desconocido— su nivel de conocimientos, etc.), sino también a la posición que ocupan (estatus) y a la función que desempeñan (rol) dentro de los grupos y organizaciones sociales, es decir, en su calidad de agentes de un sistema social.

Todos estos factores señalados por Raigada afectan a los que intervienen en la acción comunicativa, influyen en su comportamiento y pueden repercutir también en el producto de la interacción. Si a ello sumamos las dificultades propias que comporta ser “extranjero”, “estar” y “estudiar otra cultura”, entenderemos en sus justos términos los retos y la complejidad del estudio científico de otras culturas y las capacidades que han de ser desarrolladas para poder aplicar las técnicas y metodologías que aprendemos en la facultad mientras estudiamos antropología y soñamos con hacer trabajo de campo y debutar como etnógrafos.

A lo largo de los años en los que realicé estancias en Brasil he entablado relaciones con muchas personas vinculadas a las tradiciones religiosas afrobrasileñas y en especial al Xangô de Recife. Estas relaciones se establecieron poco a poco, requirieron tiempo y se consolidaron a muy distinto nivel y en diferentes contextos. Estos hombres y mujeres, que están vinculados de muy diversas formas a estos cultos, ya sea como miembros de las casas en las que he trabajado, iniciados en la religión, o “hijos de santo”, como sacerdotes o *babalorixás*, sacerdotisas o *iyalorixás*, desempeñando funciones de prestigio dentro de las casas de culto como *iabás*, *ogães*, *ekedes*, *mãe pequena*, etc., fueron determinantes para la realización de esta tesis. Sus aportaciones testimoniales al trabajo que aquí presento han sido definitivas para construir este texto y llegar a las consideraciones finales. Regresaré a sus testimonios una y otra vez para entender a través de sus discursos cómo han vivido el pasado y el presente de los cultos y cómo encaran el futuro.

La posición que cada uno de ellos ocupa dentro de la religión, así como su círculo de acción, de influencias y su estatus socioeconómico, representa una visión particular de los cultos; a través de cada uno de estos “informantes”, que prefiero llamar “informadores o colaboradores” y sus “circunstancias”, obtuve relatos de eventos diversos, trozos de autobiografías memorables, cuyo ensamblaje resulta en ocasiones muy complicado. Sin embargo, en todas y en cada una de estas vidas singulares, en estas experiencias diversas y en ocasiones contradictorias, en visiones religiosas dispares sobre los que es o debería ser el culto a los orixás, está lo que permite que el

Xangô siga existiendo como religión iniciática de gran predicamento en las áreas en las que se encuentra en la ciudad de Recife.

Encontrar a esos ‘informadores cualificados’ no resultó tarea fácil y, dado que el objetivo de mi investigación era indagar sobre los cambios que se habían ido produciendo a lo largo del tiempo dentro de una religión considerada “tradicional”, consideré que era necesario buscar personas de diferente nivel sociocultural, que desempeñaran diversas funciones en la sociedad circundante y también dentro de la religión, pero que compartieran una característica: poseer como mínimo una antigüedad de 30 años como iniciados en el candomblé. La antigüedad en la religión les cualificaba como personas de respeto y “respaldo dentro del axé”, o sea, personas reconocidas y respetadas dentro de la comunidad religiosa estudiada y también en el campo religioso afrorecifense más amplio.

El candomblé es una religión que guarda celosamente el “*princípio da senioridade*”, del cual se deriva tanto la estructura organizativa de un terreiro como la jerarquía de los mismos. Los pormenores de este complejo sistema de organización de los candomblés y que tiene como punto de partida el día de iniciación religiosa, han sido estudiados en detalle por Vivaldo Costa Lima<sup>128</sup>. Según este “*princípio da senioridade*”, el iniciado, según el tipo de iniciación (total o parcial) y el tiempo que lleve dentro de la casa de santo, se va integrando dentro de la comunidad religiosa y adquiere un estatus dentro del grupo. Es un proceso de socialización religiosa complejo, diferente para cada iniciado, donde el tiempo de iniciación y los sucesivos rituales que se irán cumpliendo determinan un lugar dentro de la jerarquía religiosa y una posición reconocida en la estratificación del candomblé.

La mayoría de las personas que participaron en esta investigación se encuentran en posiciones muy elevadas de la jerarquía de las casas de santo en las cuales realicé esta investigación. Son personas conocidas y reconocidas por todos los miembros de la comunidad religiosa como tales. Por este motivo, mencionar su nombre de pila o su nombre de santo es identificarles directamente dentro del ámbito religioso del Xangô de Recife. A cualquier persona que frecuente las casas Nagô, Jeje, o Xambá de Recife, cualquiera de sus nombres —de pila o religioso—, le resultaría sobradamente conocido.

---

<sup>128</sup> Vivaldo Costa Lima. “A família de santo nos candomblés jeje-nagôs na Bahia: um estudo de relação itagrupais”. Trabajo de pos-graduação em Ciências Humanas, da UFBA, Salvador, Bahia, 1977.

Esto se debe, entre otras cosas, a la gran interacción que existe entre las diferentes casas de culto y a los vínculos de parentesco ritual que trazan linajes, constituyéndose de esta forma una especie de árbol genealógico ritual tan espléndido como un iroko<sup>129</sup>.

Siguiendo esta metáfora del iroko, podríamos decir que de su tronco —los cultos afrobrasileños— salen las ramas principales que representan las diferentes naciones que hoy identifican formas y expresiones particulares del candomblé, llamado “de nación”; las raíces son los vínculos reales o míticos con diferentes naciones africanas, la conexión con la tierra del axé, con ese lugar que generó toda esa cosmología que —*transculturada*— conforma el legado de los orixás y antepasados a sus hijos.

Las ramas secundarias, cada una con centenares o millares de hojas, representan a miles de hombres y mujeres que han dedicado la parte más importante de sus vidas a cuidar este legado, a transmitirlo, y a veces a reinventarlo, con tal de no dejar caer por tierra a sus dioses y antepasados. Casas de santo memorables, sacerdotes e hijos de santo, ausentes y presentes han encontrado en este espacio religioso su razón de ser y la fuerza que les ha mantenido como celadores de los orixás.

Entender este complejo entramado de relaciones y parentesco ritual o biológico relativo a la vida religiosa de los hijos de santo no resulta fácil.

He considerado útil para no incurrir en generalizaciones excesivas, trabajar individualmente cada uno de los testimonios, proponiendo un tema y dejando que luego cada testimonio o relato cuente o responda a esa cuestión desde una perspectiva única. De esta forma consideré que podrían aparecer más claras las diferencias entre los distintos informantes y posteriormente establecería —desde mi perspectiva como antropóloga— las conexiones pertinentes para explorar algunas hipótesis.

He realizado entrevistas en profundidad con 16 personas relevantes en el Xangô de Recife, en períodos diferentes y años sucesivos. Todas las entrevistas se hicieron en varias sesiones. Con casi todos mis entrevistados hablé más de una vez. Esto me hizo disponer de un enorme material de valor incalculable, que sin embargo, tuve que recortar. Seleccionar esos puntos de corte tampoco resultó tarea fácil.

---

<sup>129</sup> El iroko (*chlorophora excelsa*) es el nombre africano del árbol sagrado del candomblé y es también un orixá fitomorfo nagô, cuya morada y fetiche es este árbol. En Brasil ha sido sustituido por la gameleira blanca (*ficus doliaria*).

El análisis de estas entrevistas constituye el núcleo del material con el que luego trabajé, aunque fueron complementadas acudiendo también a otros testimonios y entrevistas que de manera informal compilé a lo largo de mis estancias etnográficas, ya que tuve contacto con muchísimas otras personas vinculadas a estas casas de santo. No obstante, fueron estos informantes a los que consideré especialmente valiosos para poder recabar la información relativa a los cambios que ellos percibían dentro del Xangô— uno de los objetivos de mi trabajo— y a los cuales realicé la mayor parte de las entrevistas que serán citadas en esta tesis doctoral.

Omitir el nombre de estas personas que tan generosamente me recibieron y con quienes aprendí todo lo que hoy conozco sobre el Xangô me resultaría difícil. Quisiera no sólo agradecerles de forma explícita su enorme paciencia y delicadeza, su disposición a explicarme cualquier detalle —siempre que fuera posible— y su enorme generosidad, sino también inscribir sus nombres y apellidos en este texto rubricando cada uno de los testimonios. Sin embargo, por la naturaleza de las cuestiones que hemos tratado y para evitar inconvenientes que podrían derivarse de las argumentaciones entre discursos de personas muy próximas dentro de la comunidad religiosa, con diferentes visiones de la experiencia religiosa y de diferente rango dentro de la misma —amén de que todos se conocen entre sí— he considerado más prudente usar su filiación de santo, edad, sexo, y posición dentro del culto como elementos identificadores cuando el tema que trate pueda resultar polémico. En otros casos utilizaré sus nombres.

A cada uno de ellos le expliqué cuál era el motivo de mi interés en los cultos, por qué era importante su colaboración y cuál sería el objetivo final de mi trabajo y los posibles usos que podría tener eventualmente en el futuro esa información, de modo que aceptaron participar en este proyecto y estuvieron dispuestos a ayudarme a conseguir lo que buscaba, siendo conocedores de mis intenciones.

Grabé todas estas entrevistas con su autorización y una vez realizado el proceso de transcripción de las mismas surgieron algunas dudas. Regresé a Brasil al menos dos veces para aclarar esas dudas y confirmar la literalidad de lo que me habían dicho. He sido muy cuidadosa al citar sus testimonios, ya que considero imprescindible honrar la confianza que me dieron cuando me abrieron las puertas de sus casas y me permitieron acceder a su memoria a través de la palabra.

Expondré sus discursos con fidelidad y claridad, de modo que cuando ellos y ellas puedan tener acceso a este texto en el futuro —cosa que espero y deseo— se reconozcan a sí mismos en sus declaraciones y puedan verificar que he sido honesta en cuanto a la inscripción literal de sus discursos. Decidí en algunos temas que son cruciales en esta investigación aportar la información íntegra, es decir, presentar ante los lectores de la etnografía las preguntas y respuestas tal y como se produjeron en su momento, el material recabado en su totalidad. Entiendo que con ello me aparto de la ortodoxia en este tipo de trabajos, en los que son utilizadas por lo general selecciones más cortas de las entrevistas realizadas y asumo igualmente las críticas que se produzcan por haber tomado esta opción. Pero, si bien es cierto que los datos “en bruto” podía dar lugar a considerados engañosas, podrían éstas resultar igualmente engañosas habiendo sido obtenidas de un pequeño fragmento descontextualizado de una entrevista o incluso de la transcripción íntegra de ésta. El análisis o reflexión teórica que parte de una síntesis de los testimonios recabados y elige aportar pequeños fragmentos de las entrevistas obtenidas, seleccionando para el lector lo que considera más relevante del discurso nativo, no implica necesariamente que ese análisis resulte ni más riguroso ni más objetivo. Que sea el autor quien elabore —siguiendo sus criterios y sus perspectivas teóricas y políticas— un discurso erudito pretendidamente más “objetivo” y “menos engañoso”, es también una interpretación y comporta igualmente algunos riesgos. En cada decisión y en cada opción teórica y metodológica el investigador asume riesgos y desafíos; yo debo asumir los que se deriven de mi apuesta por inscribir de la forma que lo hago los discursos nativos.

Una de las razones por las cuales decidí aportar en temas clave de esta etnografía la transcripción íntegra de los testimonios, fue presentar, no sólo las respuestas tal y como fueron formuladas, sino permitir que el lector pueda aproximarse lo máximo posible al clima, al ambiente de las conversaciones. Otra razón era posibilitar que, en el futuro, otros investigadores o estudiantes dispongan de esos testimonios para realizar otros análisis y obtener otras conclusiones desde otras perspectivas y puntos de vista, teniendo a su alcance el material completo. Considero que ello se podía encuadrar en la perspectiva de Geertz (1995:31) sobre el trabajo etnográfico cuando señala que:

[...] “el etnólogo inscribe discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa

a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada.

Aunque es evidente que consideré las entrevistas en profundidad realizadas una de las columnas en las que se sustenta esta etnografía, entiendo que es una técnica entre otras que he utilizado dentro de la metodología cualitativa, y que una pieza de interpretación antropológica no se reduce a la transcripción íntegra y literal de una entrevista. El trabajo de un etnógrafo no consiste en inscribir esos discursos y dejar que hablen por sí mismos, sino en extraer algo más de lo que ha sido dicho y abrir dichos discursos a un diálogo de carácter teórico, antropológico y epistemológico, dentro del cual esos datos serán tratados para producir otro tipo de discurso, en este caso, académico. Además de aportar estos testimonios, señalaré que abrí con respecto a los mismos un diálogo-debate teórico y epistemológico que es el asunto que constituye el núcleo de esta etnografía.

Sobre el análisis del discurso, definido por Raigada<sup>130</sup>, como “conjunto de procedimientos interpretativos de productos comunicativos (mensajes, textos o discursos) que proceden de procesos singulares de comunicación previamente registrados, y que, basados en técnicas de medida, a veces cuantitativas (estadísticas basadas en el recuento de unidades), y a veces cualitativas (lógicas basadas en la combinación de categorías), tienen por objeto elaborar y procesar datos relevantes sobre las condiciones que puedan darse para su empleo posterior”, cabe señalar que además de las estrategias y técnicas utilizadas para transformar la información obtenida en un acto comunicativo en un texto etnográfico siguiendo los procedimientos científicos, el etnógrafo ha de poner en acción una serie compleja de habilidades para conseguir que “el otro” se abra a un diálogo en el cual —en principio— puede que el informante no esté interesado. El investigador sabe a dónde va —o al menos debe tener idea de qué tipo de información busca y cuál es su objeto de estudio—, pero ha de seducir a “otro”, que es ajeno a los intereses de la investigación, para que se involucre y colabore en algo que desconoce, que a priori no le concierne y que podría acabar comprometiéndole.

El investigador conoce de sobra la importancia de su trabajo de campo y sabe que de su éxito y resultados depende la obtención de la maestría o el doctorado que le

---

<sup>130</sup> Piñuel Riagada, J. L. Op.cit. p. 7.

podría eventualmente *abrir las puertas* en el ámbito profesional, pero quienes deben colaborar para que obtenga la información que busca puede que tengan otras prioridades y ocupaciones muy distintas.

Muchas veces, mientras veía la vida dura y sacrificada de las personas que me ayudaron a realizar este trabajo, muchos de los cuales viven en barrios marginales, difíciles, y que enfrentan dificultades de todo tipo para hacer frente a su vida cotidiana, me preguntaba cómo podría motivarles para que me dedicaran un tiempo a mí, que me encontraba allí, ajena en cierto modo a todas esas dificultades y apuros.

Muchas de las mujeres con quienes trabajé en esta investigación tienen vidas difíciles, trabajan dentro y fuera de casa y pasan habitualmente por dificultades económicas severas derivadas de la precariedad del mercado laboral que afecta a las clases bajas en Brasil y en toda América Latina, mujeres que tienen que hacer frente a muchos problemas y gastos con recursos muy escasos. A veces la imposibilidad de pagar el transporte público puede determinar que dejen de hacer algún pequeño trabajo que les podría reportar algún dinero; otras veces, lo que se va a comer en casa depende de lo que pueda llegar en forma de donación, ayuda o pago por un juego de *búzios* (*caracoles*). No tienen muchas de estas mujeres una situación financiera estable, de modo que cada día tienen que comenzar desde cero. La confianza renovada en sus orixás actúa como reservorio de fuerzas para encarar una vida llena de dificultades.

Además de ayudar a sus hijos y nietos, tienen también a su cargo los *hijos de santo*, a quienes se dedican con el mismo interés y amor que a sus hijos biológicos. Algunas no son madres biológicas, pero todas tienen hijos. En casi todas las casas hay allegados que viven bajo el mismo techo durante años. Llegaron un día con una necesidad concreta y se fueron quedando allí. Otros fueron “adoptados de corazón”, es decir, sin papeles pero con todos los derechos. Sólo después de una convivencia muy estrecha con ellas se acaba sabiendo quién es hijo biológico, hijo adoptivo, hijo-de-santo, nieto de santo, hermano biológico o hermano de santo, ahijado, sobrino o allegado. Esta estructura familiar tan común en las casas de la gente de santo es mucho más compleja y flexible que la que podemos encontrar en nuestras familias, más tradicionales y cada vez más reducidas, donde la figura de un “allegado” se contempla como una rareza.



El proceso para poder entrevistar a algunas de estas mujeres fue verdaderamente largo y costoso; hay algo crucial: no se puede tener prisa ni mostrar inquietud porque el tiempo va pasando. Hay que entrar en otro concepto de tiempo. A veces las acompañé durante la compra en el mercado, mientras cocinaban, fregaban o planchaban, aceptando que no tendría la menor posibilidad de concertar una entrevista en aquel día. En otras ocasiones, aun con la promesa de una entrevista formal sobre las cosas de santo, en cualquier momento podía surgir un imprevisto que derogara la conversación prometida, que inmediatamente quedaba aplazada. Llegaban “visitas imprevistas”, desde el punto de vista de nuestra cultura, donde toda visita debe ser previamente anunciada, y ello ocasionaba un cambio de planes. Aprendí que en lo que concierne a las relaciones interpersonales, la gente de santo vive en un tiempo dinámico, flexible, mientras en nuestras culturas vivimos en una especie de tiempo profético, donde todo encuentro debe ser marcado y anunciado de antemano, y donde además, hay que determinar cuándo comienza una visita y cuándo se irá. Desde este punto de vista cultural, las casas de santo son espacios privados y a la vez espacios de servicio público, donde quienes llegan no tienen que preocuparse por la oportunidad o inconveniencia de su presencia.

Después de algún tiempo llegué a la conclusión de que era bastante más sencillo aprender a hacer una buena compra en el mercado o aprender a hacer un buen *acarajé*<sup>131</sup>, que poder hacer una “entrevista en profundidad”, esa técnica cualitativa primordial en todo trabajo de campo. De modo que aprendí que, además de curtirse en la paciencia, hay que aprender y disfrutar de todo lo que sucede mientras llega el anhelado momento de la conversación. A su vez, en todo ese proceso de espera se van fraguando relaciones amistosas, cordiales, y se gana la confianza que en el futuro será determinante para conseguir esa apertura a un diálogo generoso, donde a veces una palabra o una frase compensan días, semanas o meses de plantón.

Yo tenía calculado mi presupuesto para un primer viaje de tres meses, una estimación de mis gastos, mis notas, mis largas horas en la biblioteca preparando mis futuras entrevistas, años de lecturas sobre el candomblé, etc., y por fin estaba allí, haciendo frente a algunas situaciones que en principio no estaban en mi hoja de ruta y

---

<sup>131</sup> Comida afro-bahiana. Es la comida votiva preferida por Iansã y Obá, aunque otros orixás, como Xangó, Ogun, Exú e Ibêji también lo comen en su ceremonia anual. Es una especie de albóndiga hecha con pasta de alubia.

viendo cómo pasaban los días sin lograr una entrevista de esas de las que tanto había estudiado cómo se preparan y cómo se realizan.

Curiosamente, esas horas en el mercado, el tiempo en la cocina, las conversaciones con visitas que llegaron de imprevisto y todo aquel tiempo aparentemente “perdido” antes de conseguir la anhelada “entrevista en profundidad”, se transformaron en herramientas fundamentales a la hora de analizarlas con posterioridad y desvelar lo que encerraban algunos de esos discursos. Haber podido participar en la vida cotidiana de mis informadores y en la rutina habitual de los terreiros resultó fundamental para solucionar algunas discrepancias entre lo que me dijeron y lo que vi.

Con respecto a la tarea de observación —más bien ‘participada’ que participante—, fue una herramienta metodológica esencial para llegar a las conclusiones que serán planteadas.

No sólo observé y tomé nota de cómo transcurre la vida cotidiana de la casa, cómo se encuentran los recursos para la supervivencia, quién llega y quién sale, sino que vi cómo se vive en un barrio flanqueado por favelas, donde la ausencia de muchos elementos básicos hace que la vida sea muy complicada y difícil para muchas personas y donde la violencia puede aparecer de forma repentina.

Fui también testigo de las tensiones entre los diferentes agentes religiosos que disputan por el control espiritual, moral y económico de los habitantes de esas barriadas marginales y los efectos que todo ello tiene en la comunidad. Escuché con perplejidad como cada semana desde el culto pentecostal que colindaba con el terreiro en el que yo vivía, el pastor evangélico incriminaba a los candomblecistas de una parte importante de las desgracias que sufría el barrio y el país por estar bajo el dominio de Satanás, sin tener en cuenta que la casa de al lado era un terreiro muy frecuentado por miembros de esa comunidad. Escuchando este discurso pastoral daba la impresión de que el barrio no pertenecía al estado brasileño, responsable último de proporcionar a estos “ciudadanos informales”<sup>132</sup> unas condiciones de vida dignas, acceso a la vivienda, a la salud y a la educación; según este mensaje apocalíptico, la conversión se ofrecía como la única salida ante la pobreza, la violencia y las enfermedades. El pastor lanzaba su predicación

---

<sup>132</sup> Término que utilizan Kruijt, Sojo y Grynspan (2002) para referirse a los habitantes urbanos pobres latinoamericanos, que sobreviven en las grandes ciudades excluidos de los beneficios que el estado debería proporcionarles. Esta clase urbana pobre y empobrecida se hace visible en la década de los ochenta, es transgeneracional y sobrevive gracias a la economía denominada “informal”.

a voz en cuello y sentados al otro lado en el portal, el pai-de-santo y yo, charlábamos tranquilamente, mientras el pastor seguía profiriendo espantosas amenazas.

En una ocasión, ante estos ataques reiterados y descarados dirigidos al terreiro, le pregunté al pai-de-santo si no había hablado nunca con el pastor pentecostal para pedirle que moderara esos discursos que pasaban de la ofensa discreta al ataque verbal. Me dijo con una sonrisa sarcástica: “ya estoy acostumbrado”... rechazando cualquier posibilidad de enfrentamiento con aquél.

Puedo decir no sólo que estuve allí, sino que allí dormí, comí, allí pasé muchas tardes y mañanas. Participé en la medida en que me fue permitido de algunas ceremonias y especialmente del proceso de preparación de las mismas. Viviendo allí conocí a muchos de los hijos de santos de la casa y a través de ellos conocí a otros miembros de la comunidad religiosa más amplia. Así comenzaron mis primeros contactos con mis futuros colaboradores.

#### 4.2 DISEÑO DE LAS ENTREVISTAS Y ANÁLISIS DEL DISCURSO NATIVO.

El esquema de análisis del contenido de las entrevistas que he utilizado se aproxima a lo que Piñuel Raigada (2002; 14) denomina “diseño triangular” o “triangulación”, en el cual se recogen y comparan distintas perspectivas sobre una misma situación y se contrastan, describen y evalúan estos contenidos.

Con relación a las entrevistas, los objetivos básicos que orientaron la ruta de las preguntas podrían concretarse en los siguientes puntos:

a) Identificar áreas, prácticas y discursos en los que pudieran apreciarse “cambios” dentro de las casas de candomblé estudiadas. Tomé como punto de partida las lecturas y diversas monografías que versaban sobre el candomblé en general y específicamente sobre el campo religioso afro-recifense.

b) Preguntar a personas de respaldo dentro de las casas de santo por los cambios que percibían que había experimentado el Xangô en los últimos 30 años.

c) Indagar sobre las posibles motivaciones e implicaciones de estos cambios desde el punto de vista personal, y de forma más general sobre la comunidad religiosa.

d) Identificar posibles patrones discursivos sobre esos aspectos, áreas o prácticas donde mis informantes percibieran con más fuerza dichas mudanzas.

Basándome en estos objetivos encaré la investigación, organizando el rumbo a seguir en mis entrevistas, seleccionando los contextos donde realizaría el trabajo e identificando a aquellas personas que podrían ayudarme a realizar esta tarea por su experiencia dentro del culto, su posición dentro de la sociedad religiosa, su edad de santo, y por supuesto, su disposición a colaborar conmigo en este proyecto.

Analizar el contenido de todas estas entrevistas ha sido un trabajo muy complejo por la cantidad, variedad y singularidad de la información compilada. Teniendo en cuenta estos datos intenté identificar esas áreas concretas en las cuales se estarían produciendo los cambios más significativos dentro del culto. Precisamente porque cada hijo-de-santo o cada mãe o pai-de-santo es portador de un relato único, y desde su experiencia y perspectiva percibe un determinado repertorio de cambios, no siempre coincidentes con los que aprecian otros miembros de la comunidad estudiada como los más importantes, hice ya referencia a la estructura fractal de esta tesis doctoral, donde los asuntos tratados pueden ser considerados de forma independiente ya que dichos asuntos se tratan como *quebrados*, por encontrarse los mismos *fracturados* dentro del conjunto de temas que son abordados en este trabajo.

A la hora de analizar esos discursos he tenido en cuenta que la interpretación y explicación de esos productos comunicativos ha de seguir unas reglas de procedimiento rigurosas, como cabe a un trabajo científico; el metatexto, resultado de la transformación de la información recabada a través de las entrevistas, no puede ser una construcción retórica libre bajo el mandato de una subjetividad creativa empeñada en construir algo radicalmente novedoso. El trabajo etnográfico no es la captura verbal o visual de una determinada realidad y su inscripción en un texto de forma literal o en un vídeo, pero tampoco puede ser una versión interpretativa libre al margen de los hechos concretos y de los discursos nativos.

Toda explicación antropológica debe estar referida a unos hechos verosímiles y debe contar con un sistema riguroso de compilación de datos que puedan ser discutidos, desmentidos, o aceptados como verosímiles, pero nunca fantaseados. Sin este rigor teórico-metodológico y la pericia en el uso de las técnicas de la metodología cualitativa, la tarea del antropólogo sería similar a la de un escritor que no tiene necesariamente que dar cuenta de la realidad en sus novelas, sino que puede construir, desde su imaginación, su mundo.

Si, como nos recuerda Geertz<sup>133</sup>, la conducta humana es “acción simbólica”, hacer etnografía es entrar lo más hondo posible en esos “sistemas en interacción de signos interpretables” y desde ese contexto describir esos fenómenos de manera inteligible, es decir, hacer una “descripción densa<sup>134</sup>”. El análisis etnográfico desentraña esas estructuras de significación y a partir de ahí el etnógrafo construye un discurso científico de la cultura:

[...] El etnógrafo “inscribe” discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y puede volver a ser consultada.<sup>135</sup>

Según Geertz, la descripción etnográfica (densa) presenta tres rasgos característicos:

1. Es interpretativa. Lo que interpreta es el flujo del discurso social.
2. La interpretación consiste en tratar de rescatar “lo dicho” en ese discurso de sus ocasiones precederas.
3. Fija ese discurso en términos susceptibles de consulta.

Está a la vista que hacer estas “descripciones densas” no es tarea fácil.

La tarea etnográfica no consiste en construir y ratificar paradigmas teóricos que forman parte de su caja de herramientas como antropólogo, ni tampoco se resume en realizar una serie de entrevistas con informantes cualificados, ni en observar como

---

<sup>133</sup> Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial, Barcelona 1995.

<sup>134</sup> Geertz toma este término de Gilbert Ryle; la “*descripción densa*” es un esfuerzo intelectual que tendría como objeto llegar a conocer las estructuras significativas de una cultura dada y entender la jerarquía de esas estructuras significativas, pudiendo entender y explicar cómo se producen, cómo se perciben y cómo se interpretan.

<sup>135</sup> Op cit p:31

transcurre la vida del grupo estudiado llevando un registro de los aspectos singulares o más llamativos de la cultura en cuestión. Lo que hace el etnógrafo es algo mucho más complicado<sup>136</sup>:

[...] Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y explicarlas después. Y esto ocurre hasta en los niveles de trabajo más vulgares y rutinarios de su actividad: entrevistar a informantes, observar ritos, elicitar términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas... escribir su diario.

No puedo estar más de acuerdo con lo que Geertz considera que es la tarea etnográfica.

Teniendo en cuenta todo lo anterior y contando con todo ello, el etnógrafo también puede y debe deconstruir explicaciones falseadas, desvelar los mecanismos por cuya acción las comunidades estudiadas —especialmente cuando se trabaja en comunidades étnicas o minoritarias, como en el espacio de los cultos subalternos en que he desarrollado mi trabajo de campo— sufren los efectos de los grupos hegemónicos, el impacto de las compulsiones del mercado, de la globalización, o la acción compulsiva y omnipresente del Estado moderno, que limita cada vez más la creación de propuestas culturales que se alejen o desdigan los discursos oficiales. Desde este punto de vista, el discurso antropológico puede y debe ser subversivo, es decir, debe de negarse a toda subordinación o domesticación, ya sea académica o proveniente de cualquier instancia controlada por el poder. El discurso antropológico —si ha lugar— debe denunciar las artimañas que desde las instancias oficiales se utilizan para canibalizar las producciones culturales alternativas y conseguir el control de todas las agencias que operan en la sociedad (cfr. Carvalho 2002; 2003).

El espacio de los cultos subalternos —desde el margen— es también un espacio de poder y de influencia; el Estado no está dispuesto a renunciar al ejercicio de ese control en ámbitos como el de los cultos afrobrasileños, que durante siglos pudieron mantenerse “al margen” de este control político-estatal. Rita Segato (2010) explica de

---

<sup>136</sup> Clifford Geertz, op. cit. P: 24.

qué manera esta acción del estado se ha desatado con un ímpetu asombroso sobre las comunidades indígenas,<sup>137</sup> y con este mismo ímpetu también alcanzó hace mucho tiempo a los candomblés, produciendo cambios impresionantes.

Sobre la cuestión de la ‘interpretación y explicación’ de los escenarios culturales estudiados, Juan Oliver refiere que “la explicación (antropológica) exige atenerse con precisión a los hechos y datos objetivos e imparciales reunidos en la investigación de campo”. Si bien es cierto que determinar o asegurar la objetividad o la imparcialidad de cualquier dato es algo que puede resultar quimérico, la objetividad puede considerarse como un ideal por alcanzar, una meta que en alguna medida nos aleje de las construcciones arbitrarias y excesivamente creativas. En cualquier caso, la objetividad o imparcialidad de los datos no es el objetivo último de una ciencia cuyo interés no es formular leyes o principios que superen todas las pruebas de estrés sobre la autenticidad de dichos datos. La esencia de la tarea antropológica está en el ‘logos’, en la palabra que puede hacer posible la comprensión de la otredad y que puede desvelar al mismo tiempo las trampas que esconden —muchas veces bajo discursos de derechos y libertades— mecanismos que actúan compulsivamente contra cualquier acto cultural que confronte los mandatos dominantes.

Aunque en todo momento he considerado prioritario inscribir textualmente los discursos de los informantes que consideré fundamentales en mi trabajo, conocía que la eficacia de la técnica verbal de la entrevista en profundidad como técnica cualitativa no estriba solamente en recoger lo dicho, sino en cómo a partir de esos discursos se puede construir algo diferente, que permita no sólo explicar los pormenores del objeto de estudio planteado, sino que pueda servir como apoyatura para construir una explicación que traspasando las fronteras del lugar concreto y el contexto específico del trabajo de campo realizado, dialogue con una realidad más amplia y global. Las posiciones teóricas que a partir de esos discursos y de la observación del investigador puedan articularse serán, en definitiva, lo que consiga sumar una pieza más al conocimiento antropológico, añadiendo un instrumento más al stock de herramientas de la que un antropólogo dispone para dar cuenta de la realidad.

---

<sup>137</sup> Con relación a este avance del estado sobre las comunidades indígenas, ver “*Género y Colonialidad, en busca de un léxico estratégico decolonial*” (2010) y “*Antropología y Derechos Humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales*” (2004) ambos de Rita Laura Segato.

Quiero incluir en estas cuestiones metodológicas unas consideraciones que hace Tomás Calvo Buezas (1995; 301) sobre los métodos de investigación, a propósito de algunas discusiones sobre la ortodoxia del trabajo de campo; las considero muy útiles y reveladoras. Ante la suposición de que hay técnicas de trabajo de campo tradicionales y santificadas académicamente, lo que este autor denomina “*fetichismo del trabajo campero*”, describiría una actitud ante la investigación que se aferra a las teorías académicas de forma dogmática, sin apreciar que de algún modo “la artificialidad de toda cultura humana, incluyendo, la propia”.

Por ello Calvo Buezas nos exhorta a mantener una mentalidad abierta con relación a métodos y técnicas. Considero que sin esta actitud el trabajo de campo resultaría casi siempre un relato encajado a medida en las teorías antropológicas, una narración que tendría la función de confirmar una y otra vez la validez de nuestras herramientas de investigación y explicación de la realidad. Pero sabemos, que cualquier realidad desborda cualquier marco teórico. Ante un problema concreto, la acción teórico-metodológica es una posición del antropólogo investigador ante esa cuestión particular, pero sólo una entre muchas otras posibles.

Como antropólogos, profesores o investigadores, vivimos dentro de una cultura académica que tiene sus límites, sus dogmas, sus recelos y sus compromisos con el poder. Podríamos decir que una facultad es también un microcosmos social con sus reglas y limitaciones, sus filias y fobias. Hay que confrontarse también con esta cultura propia, aprender a navegar entre las turbulentas aguas departamentales y soltar amarras teóricas para encarar nuevos desafíos.

En la ciudad o más bien en el barrio donde me tocó realizar el trabajo de campo, no quedaba otra alternativa que apostar por modelos metodológicos muy flexibles donde se adaptaran las técnicas de obtención de información verbal y no verbal al contexto, y sobre todo a las circunstancias de mis colaboradores. De modo que la investigación se fue haciendo poco a poco a sí misma y no sin algunos avatares. De lo que tenía pensado o planificado hacer allí antes de salir de mi casa en Madrid rumbo a Brasil para realizar mi trabajo de campo muy pocas cosas se desarrollaron tal y como las había imaginado. Ya me habían prevenido sobre las consecuencias del “*fetichismo del trabajo campero*” y de las estrecheces de los constructos teóricos para dar cuenta de la realidad. Así que abandoné por un tiempo la biblioteca y pisé la calle.



#### 4.3 LA OCULTACIÓN DE LA VOZ AUTORAL.

Lydia Cabrera también descubrió a Cuba estando en Europa, concretamente en París. Ella misma relató este gran descubrimiento que cambió su vida<sup>138</sup>:

[...] Hice mis primeras investigaciones sobre los negros en el barrio de Pogolotti, por medio de Omí Tomí, fue ella quien me ayudó a penetrar en su mundo [...] sería por el año 1928: había descubierto a Cuba a orillas del Sena”.

A partir de este descubrimiento Lydia Cabrera quedará vinculada al mundo de los negros, un mundo que le fascinó y al que dedicó toda su obra. Una obra espectacular, autodidacta y por ello con un estilo propio.

Aunque su trabajo es sobradamente merecedor de la consideración y prestigio que tiene su obra en la etnología cubana, considero —y esta es una observación muy personal—, que su legado no ha brillado tanto en las instancias oficiales como el trabajo de Ortiz. De hecho una de las instituciones más importantes que trabaja actualmente en Cuba sobre la herencia cultural africana y los trabajos de etnología y antropología lleva su nombre. No cabe duda de que Ortiz es la ‘vaca sagrada’ de la etnología cubana, sin embargo —y por encima de los condicionamientos políticos<sup>139</sup>— considero que la obra y el nombre de Lydia Cabrera debería tener el mismo rango. Es un ejemplo más de cómo producciones idénticas en relevancia y rigor intelectual se ven jerarquizados según un patrón de dominación que otorga preeminencia al trabajo de los hombres.

A esta mujer, etnóloga autodidacta y pintora, debemos una obra monumental de compilación de testimonios de los negros en Cuba tan rica y detallada que sería posible reconstruir muchas tradiciones extintas. Si en algún momento tuviéramos que recurrir a la antropología arqueológica para recuperar los vestigios de algunas tradiciones de origen africano extintas en la isla, la obra de Lydia Cabrera sería imprescindible. Probablemente sería el testimonio más fiel, precisamente por su metodología, basada en la transcripción literal y escrupulosa de los discursos de los negros cubanos.

---

<sup>138</sup> Rosario Hiriart. Más cerca de de Teresa de la Parra. Diálogos con Lydia Cabrera. Monte Ávila, Caracas, 1980; p.23.

<sup>139</sup> Me refiero a la desafección de Lydia Cabrera por el régimen comunista que se instaló en Cuba a partir del triunfo de la revolución en 1959, y a consecuencia de lo cual se convirtió en exiliada.

La obra de Lydia Cabrera es un ejemplo claro de una metodología que consiste en dar prioridad absoluta a la voz del nativo, a tal punto que la voz autoral del etnólogo queda muchas veces oculta, silenciada. Interpretar desde dentro las sectas afrocubanas, ser apenas una intermediaria —y no mensajera— como lo fuera Verger. Di Leo<sup>140</sup> recoge lo siguiente con relación a este sistema de trabajo de campo:

[...] La labor paradójica de Lydia Cabrera fue que en esa larga cadena de transmisión oral ella no fue sino una intermediaria, pasando desapercibida en los textos, borrando las marcas de la autora.

Hablando sobre la metodología de Cabrera este autor recoge una cita de la etnóloga donde explica ella misma cómo realiza su trabajo:

[...] Deliberadamente no he querido usar ningún diccionario yoruba. Mis únicos diccionarios han sido los mismos negros. Lo que me interesaba era recoger las palabras que aquí se dicen, cómo se dicen, y qué significado tienen en Cuba. Nunca he logrado la menor explicación sobre las partes de una oración lucumí o los tiempos de un verbo (Lydia Cabrera. *Anagó, vocabulario lucumí: el yoruba que se habla en Cuba*. Miami, FL; Colección chicherekú, 1957, p.17).

Si en algún momento se borrara o se perdiera la tradición oral de los osainistas<sup>141</sup>, y olvidáramos las fórmulas botánicas para buscar el axé de las hojas, sin el cual no es posible acercar a los orixas a la tierra, ni proveer a sus hijos el axé, ‘El Monte’ —la obra cumbre de Lydia Cabrera—, sería un catálogo preciso y perfecto desde el cual reaprender la tradición, un soporte excelente que tendría la memoria para recuperar estas recetas rituales. Vale decir que este libro ya está en muchas de las casas de los santeros y paleros cubanos precisamente cumpliendo esa función. Probablemente muy pocos paleros o santeros cubanos desconocen ‘El Monte’, de Lydia Cabrera. Su célebre obra ha quedado reconocida por los mismos creyentes como una especie de *vademécum* de la botánica ritual, una obra cuyo valor testimonial y depósito de las fórmulas rituales de las religiones afrocubanas nadie pone hoy en tela de juicio.

Cabrera silencia su propia voz en su trabajo etnográfico y hablan los negros y negras que conoció en Pogolotti, un barrio marginal y periférico de La Habana. Estamos en presencia de un trabajo novedoso, radical en su propuesta metodológica y

<sup>140</sup> Octavio di Leo. *El descubrimiento de África en Cuba y Brasil*. 1889-1969. Ed. Colibrí, Madrid 2001; p. 74

<sup>141</sup> Osain es el orixa de las hojas, de la medicina. Aparece como hombre generalmente, pero en algunos candomblés de caboclo aparece como mujer. Por vivir en el mato, en la selva, ha sido incorporado a la mitología indígena. Los osainistas son los especialistas en cantar para Osain, ya que cada hoja tiene su tonada específica e indispensable para tomarla de la floresta y que pueda ser utilizada ritualmente. Por eso la figura del osainista es fundamental en los cultos afro.

que se aleja de la visión geertziana de la tarea del etnólogo como ‘interpretador’ de la cultura. Lydia Cabrera inscribe, pasa a blanco sobre negro los relatos que escucha, los traduce utilizando como diccionarios vivos a los propios hablantes y aclara en sus entrevistas con ellos todo lo que no entiende hasta que queda revelado. En el trabajo de Cabrera hay muchísima ‘descripción densa’ y poca o nula interpretación. Su obra plantea la cuestión de si es o no posible que los datos compilados en el trabajo de campo hablen por sí mismos. Es un trabajo eminentemente dialógico, plural y polifónico que no pretende llegar a una conclusión ni pretende establecer un andamiaje teórico que haga inteligibles estas tradiciones religiosas.

Al releer esas conversaciones que tuvo Cabrera con los negros cubanos que conoció, encuentro una perspectiva que encaja —a mi modo de ver— en los postulados de la ‘dialogía’, tal y como fueran formulados por Mijail Bajtin, donde además de la multitud de voces, todavía no está dicha ni la primera ni la última palabra. Me gustaría que el trabajo que aquí presento fuera igualmente dialógico.

En esta tesis las entrevistas serán expuestas siguiendo esta metodología de Cabrera. He optado por la transcripción literal de algunos de los momentos más importantes de las entrevistas que tuve con los hijos de santo más antiguos del Xangô y quiero que el lector pueda escucharlos. Quiero que conozcan exactamente qué les pregunté y qué me respondieron ‘al dictado’. A través de esta ‘inscripción literal’ les invito a que estén presentes en aquellos diálogos.

Pero en mi caso no voy a renunciar a interpretar, explicar y desvelar lo que expresan estos testimonios, no ocultaré mi voz y me pronunciaré sobre ello, haciendo uso de las herramientas antropológicas, de las teorías que pueden ubicar estos testimonios en un contexto más amplio y global. La tarea antropológica consiste en escuchar estas voces nativas, aprender y luego colocar esos discursos originarios en un contexto más amplio y global, para que digan lo que tienen que decir en un mundo globalizado, donde la colonialidad del poder, el patriarcado y el estado silencian las voces alternativas, disidentes; permitir que estos discursos nativos iluminen y nos muestren otros caminos y otros paisajes culturales, para que, en última instancia, se escuche la voz del candomblé. Lo que está pasando dentro de los cultos afrobrasileños puede decir mucho a la sociedad dominante; tiene mensajes urgentes y propuestas que vale la pena tener en cuenta.

#### 4.3.1 EL ARTE DE LA SEDUCCIÓN EN LA TAREA ETNOGRÁFICA.

Desde que aprendí en una de las aulas de esta facultad donde hoy presento esta tesis lo que era el ‘trabajo de campo’ y la eficacia de la ‘entrevista en profundidad’ como técnica cualitativa, me pregunté si no sería necesario también una clase magistral sobre cómo seducir al ‘otro’ para que se involucrase en la tarea etnográfica de forma generosa, para que se dispusiera a ese diálogo sin el cual no nos sería posible acceder a las categorías nativas, el registro ‘emic’, de las comunidades que estudiamos. Nosotros los antropólogos no pagamos a nuestros informantes, ni les compramos la información que nos facilitan. Llegamos a sus comunidades y tenemos que lograr que nos acojan, que nos abran las puertas de sus casas, que nos permitan acceder a sus historias de vida, que nos dejen anotar o grabar mientras nos cuentan qué creen y qué hacen.

Comprendiendo la dificultad que encierra poner a prueba esta técnica cualitativa, este requisito metodológico que se transforma en un verdadero reto, podemos valorar el trabajo de antropólogos de todos los tiempos que se establecieron en lugares lejanos o cercanos y tuvieron que seducir al otro para que entrara en ese juego dialógico donde muchas veces no tiene nada que ganar. Diálogos por otra parte muy desiguales, porque el antropólogo sabe de antemano qué busca y el nativo desconoce las auténticas razones de la invitación y las repercusiones que puede tener su testimonio.

Los temas que trato en esta tesis doctoral no sólo afectan a la cosmovisión religiosa de los hijos de santo, sino que entran de lleno en la biografía personal de cada uno de ellos, les obliga a rememorar momentos importantes de sus vidas que pueden ser de enorme felicidad, pero también penetra en zonas sensibles, recuerdos amargos, dolorosos. ¿Por qué hablar de todo ello con un extraño? ¿Por qué abrirse de esta forma tan impúdica a un desconocido?

Como antropóloga considero que sucede algo extraordinario cada vez que entrevistador y entrevistado se disponen a ese diálogo; hay una mística en este tipo de acto comunicativo entre el antropólogo, el etnólogo y sus informantes. Cada antropólogo va desarrollando y perfeccionando sus métodos y sus estrategias para

conseguir una ‘entrevista en profundidad’ y conducir ese diálogo para que sea fructífero. Y a veces suceden cosas extraordinarias.

Quiero incidir en algo que Lydia Cabrera consiguió y que resulta más extraordinario que ese innumerable repertorio de fórmulas botánicas y relatos míticos sobre la vida y avatares de los orixás, algo más complejo que la producción de sus diccionarios sobre la terminología que los negros cubanos utilizaban en el contexto ritual. Lydia Cabrera logró algo verdaderamente sorprendente: una mujer blanca consiguió escribir —como nadie lo hiciera antes—, sobre los misterios de la sociedad secreta *abakuá*, el espacio más negro, masculino y secreto que se conoce en Cuba, gracias a la confianza que se ganó de uno de sus informantes.

¿Cómo pudo esta mujer blanca en una sociedad como la cubana, donde la huella de la esclavitud apenas se había desdibujado, ganarse la confianza de esos negros y negras para que le permitieran acceder a un mundo de significados cifrados, codificados para protegerlos del acoso de la minoría blanca que había condenado a sus antepasados a la condición oprobiosa de la esclavitud? ¿Cómo consiguió Lydia Cabrera pasar las fronteras de la raza, el género y la clase social? ¿Cómo logró compilar tantos relatos originales y preciosos de la cultura afrocubana en diálogos interminables con los negros de Pogolotti?

Como antropóloga considero que el trabajo de esta etnóloga debe ser reubicado en el espacio académico en un lugar destacado. Si bien es cierto que desde el punto de vista teórico Cabrera no hizo aportaciones relevantes a nuestra ciencia, su capacidad de seducción para invitar al otro a un diálogo abierto, respetuoso, su respeto por las tradiciones que estudió, su enorme paciencia, su capacidad de escuchar y su celo por guardar escrupulosamente la voz nativa, constituyen por derecho propio una aportación metodológica trascendental, ya que sin esta apertura del ‘otro’ hacia nosotros, nuestra tarea como antropólogos dejaría de tener sentido.

Ganarse la confianza de un *ñáñigo*, que un *abakuá* convenga en revelarle a una mujer blanca los secretos de su secta —eminentemente masculina—, es algo verdaderamente extraordinario..., y Lydia Cabrera lo consiguió.

Lydia Cabrera, la mujer que escribió con tanto detalle sobre la secta *abakuá* no pudo presenciar dichas ceremonias, ya que éstas están vetadas a las mujeres, pero como

dice Di Leo, *la paradoja ha querido que una mujer, “iniciada [sólo] teóricamente en los ‘Misterios’ fuera quien más y mejor escribiera sobre una sociedad secreta de hombres.*<sup>142</sup>

Nunca sabremos cómo lo consiguió, pero sabemos que lo hizo, y que de alguna manera pudo traspasar las fronteras de raza, género y clase en la tarea etnográfica.

#### 4.4 VIVIR EN UN TERREIRO: APRENDIZAJES QUE CAMBIAN LA VIDA.



*Entrada a la casa donde viví durante mi primera estancia etnográfica en Recife.  
Foto: Aida E. Bueno Sarduy.*

Durante mi estancia en la ciudad de Recife y durante la mayor parte de mi investigación, viví en una casa ubicada en la 2ª región político-administrativa, en la Zona Norte. Entre Beberibe, Dois Unidos, Alto Santa Terezinha e Alto José Bonifácio,

---

<sup>142</sup> Octavio di Leo. Op. Cit.; p. 110.

se encuentra un barrio periférico y marginal, llamado “Linha do Tiro”, donde se encuentra la casa en la que me acogieron durante mi primera estancia etnográfica en Recife. Es la casa del sacerdote que en la actualidad dirige dos de los terreiros más importantes del Xangô de Recife: se llama Manoel do Nascimento Costa, pero casi todos le dicen ‘Papai’.

La casa es domicilio particular y a la vez un terreiro, aunque las ceremonias importantes se realizan en el Sítio de Pai Adão, ubicado en otro barrio cercano llamado Água Fria. Hay dos construcciones modestas dentro del mismo terreno: en una de ellas vivía el pai-de-santo con su madre, Dona Janda —una de las más antiguas iyalorixás de Recife— una de sus hijas y la empleada doméstica, que actuaba también como secretaria del pai-de-santo. Al lado, en la otra construcción me habilitaron un cuarto en el que viví durante mi primera estancia etnográfica. Es la casa de una de las hijas del sacerdote, una madre soltera con dos niños. El más pequeño de los niños tenía dos meses y él y la madre habían llegado recientemente del hospital donde había dado a luz de forma prematura.

Me recibieron con mucho cariño y me sentí como en casa. Me dispuse a colaborar en cualquier tarea y en pocos días el niño mayor ya me llamaba tía, como si de toda la vida hubiera estado allí. Luego comprobé que los niños de los terreiros que frecuentaba llamaban tías y tíos a todas las personas cercanas y que estaban muy acostumbrados a convivir con personas muy diferentes. Eran extremadamente sociables y cariñosos.

Aunque físicamente eran dos casas independientes, los desayunos, comidas y cenas se realizaban generalmente en la casa principal, del pai-de-santo. De una casa a la otra hay apenas 4 o 5 metros. Mi rutina diaria incluía salidas muy diversas: acompañaba al sacerdote al mercado a hacer compras para las ceremonias religiosas —animales, flores, frutas, bebidas, velas— y le acompañaba en algunas de sus salidas a otros terreiros donde realizaba diferentes actividades. Participé también en rutinas habituales de la familia, casi siempre relacionadas con el cuidado de los niños de la casa o ayudando en la cocina.

Mi experiencia en Cuba dentro de la santería, con una trayectoria familiar continua de la parte femenina de mi ascendencia paterna que, remontándose a tres

generaciones antes que él, han sido santeras mayores de gran prestigio dentro de la religión, facilitaron enormemente mi inclusión en la rutina del terreiro donde viví y en la vida cotidiana de la casa de santo.

De niña, en la casa de mi abuela Aida y mi bisabuela Raimunda, había aprendido que los platanitos que están detrás de la puerta no son para comer y que a *elegguá*<sup>143</sup> le gusta que le regalen caramelos; aprendí que la jicotea es un animalito aparentemente insignificante pero muy poderoso, y que cuando la sacrifican es porque está pasando algo muy grave y en esos casos la jicotea puede hacer un milagro. Sabía que las cosas que están detrás o arriba de las puertas no se tocan al igual que las muñecas, acomodadas en el altar que ocupaba casi la mitad de la pequeña sala, con sus preciosos vestidos planchados y almidonados. Con el paso del tiempo fui descubriendo que la casa de mi abuela era un lugar ‘encantado’, repleto de objetos que resultaban fascinantes para una niña llena de curiosidad. Todos esos aprendizajes los obtuve de ellas según iba creciendo, en mis visitas al barrio habanero donde vivieron durante toda su vida y donde murieron, llamado Coco Solo.

De modo que cuando llegué a Brasil y me instalé en la casa del pai de santo ya estaba de alguna forma familiarizada con muchas cosas, como el hecho de compartir con los santos y altares el mismo techo, con las visitas frecuentes de los clientes que buscan los servicios que ofrecen los agentes religiosos y con el olor de las comidas de santo; no me sorprendí ante la presencia de los animales que serían ofrecidos en sacrificio, así como con muchas otras particularidades de estas tradiciones religiosas.

Algunos objetos ubicados encima de las puertas o detrás de ellas y en diferentes dependencias de la casa me eran familiares a pesar de no ser idénticos. De modo que no tuve que aprender, por ejemplo, qué cosas no debía tocar ni tampoco qué lugares de la casa no debía traspasar sin autorización. Todas estas circunstancias me permitieron

---

<sup>143</sup> Una de las deidades de la religión yoruba en Cuba, conocida como Santería cubana. Vive detrás de la puerta porque cuida el Ilé (casa) de quien lo posee. Es un oricha que en su manifestación como niño, recibe dulces y caramelos que se le colocan en un plato. Siempre anda haciendo travesuras y se le sincretiza con el Santo Niño de Atocha o con San Francisco de Padua. Es Oricha Mayor, uno de los siete orichas fundamentales del panteón yoruba en Cuba. Se le saluda dando tres toques en el suelo delante de él. Es el mensajero de Olofin, dueño de las encrucijadas, el que abre o cierra los caminos, por ello es el primero que se recibe cuando se entra en la religión. Su mano de caracoles (diloggún) es la más grande ya se utilizan 21, en vez de 16. Para hacer cualquier cosa hay que contar con él.



incorporarme más rápido de lo normal a la rutina de la casa y participar en muchas de las actividades religiosas.

La casa del babalorixá era muy frecuentada por los hijos e hijas de santo de los dos terreiros que lidera. Es una característica común a todos los terreiros que los hijos de santo mantengan un contacto frecuente con la casa donde fueron iniciados, con su pai y mãe-de-santo y que colaboren en diferentes tareas, ya sean actividades propiamente religiosas —cocinar la comida de santo, limpiar el pegi<sup>144</sup>— o actividades profanas. También la casa era muy frecuentada por personas que sin pertenecer a la comunidad religiosa tenían por costumbre consultar el juego de búzios<sup>145</sup>. Dada la enorme actividad del pai-de-santo, una especie de secretaria atendía el teléfono y llevaba más o menos la agenda del sacerdote, además de realizar algunas labores de intendencia de la casa. Era frecuente también que en el terreiro estuviera algún *ogã*<sup>146</sup> para ayudar en la compra y traslado de los animales y posteriormente —si así lo indicaban los búzios— en las ofrendas de animales.

Esta convivencia tan estrecha con la gente de santo me permitió presenciar la rutina del terreiro, conocer a muchos hijos e hijas de santo con este terreiro relacionados y a partir de ahí establecer contactos con otras casas de santo y con la comunidad de la gente del Xangô en el sentido más amplio.

Inicié observaciones sistemáticas en esta casa, acompañando prácticamente cada una de las actividades religiosas que tuvieron lugar en los meses que viví en la misma.

---

<sup>144</sup> El pegi, es un cuarto sagrado dentro del terreiro, accesible sólo al jefe de la casa de santo, a los hijos de santo o personas autorizadas para entrar en el mismo. En él se encuentran las soperas que contienen las otás o piedras donde se asientan los orixás, y las comidas y ofrendas que se les ofrecen. Suelen encontrarse también objetos y símbolos religiosos cuyo significado es inaccesible para los neófitos.

<sup>145</sup> Búzios: juego de 16 caracoles —búzios en portugués—, a través del cual hablan los orixás. Las caídas de estos caracoles cerrados o abiertos en todas sus combinaciones significan mensajes o “recados”, oduns, para los creyentes. El sacerdote o la sacerdotisa es un experto en la lectura de este juego.

<sup>146</sup> Ogã, es el nombre religioso de hombres escogidos para servir en la casa de santo. Pueden ser elegidos por el jefe de la casa de santo o directamente por un orixa que toma posesión de él y le “levanta” en público. Una vez “levantado”, el ogã se somete a un ritual de iniciación específico donde recibe baños de amací (hierbas sagradas maceradas con el agua que ha sido puesta en reposo durante siete días dentro del pegi) y sacrificios de diferentes animales (no es raspado ni catulado). Después recibe la “confirmación” como ogã en público. Son hombres respetados dentro del culto, y se les consulta sobre cualquier decisión importante que a casa de santo tenga que asumir.

Hay también una jerarquía dentro de los ogãs, jerarquía que depende de la antigüedad de servicio a la casa. También hay ogãs elegidos por su respetabilidad dentro de la casa, y por los servicios que han prestado a la misma. También se concede este título honorífico a hombres de buena situación financiera, políticos, etc., que puedan ayudar al terreiro de alguna forma. En este caso es un título “civil” y no religioso.

La función del ogã es auxiliar al pai-de-santo en diferentes tareas. Hay especializaciones dentro del cargo de ogã: tocadores de atabaques (tambores sagrados) —ogã-ilu-, ogã Colofé, segundo en el liderazgo del terreiro; recolecta las hierbas sagradas para el amací, y conoce los cantos sagrados para la ceremonia, sabe y puede sacrificar o “cortar”, y puede dirigir los trabajos más importantes dentro del cuarto de santo.

Visité y frecuenté otros terreiros de las naciones Nagô, Xambá y Jeje, participando en diferentes fiestas y actividades, ampliando así mi red de conocidos y amistades entre la gente de santo. Encontré personas ajenas al terreiro donde vivía que luego fueron excelentes informantes.

Tuve la oportunidad de visitar el terreiro de la nación Xambá y participar de fiestas muy importantes en esta casa. Allí tuve el honor de conocer a Mãe Tila, una de las últimas grades iyalorixás de Recife, quien era en aquél momento le máxima autoridad y jefa espiritual del terreiro Xambá.

En una de mis visitas a su casa mãe Tila me invitó a conocer el peji. Me condujo de la mano a hasta el lugar más sagrado del terreiro y allí dentro me explicó algunas peculiaridades de la nación Xambá, mostrándome con ello su afecto y su confianza.

Entablé también una profunda relación con dos sacerdotes de la nación Jeje en Pernambuco: el Pejigan Clô D'Ogyian y el Gaipê Adilson D'Ayrá. Aunque nunca presencié una fiesta religiosa en ese terreiro, he pasado muchas horas aprendiendo y discutiendo infinidad de cuestiones con ambos. Les debo mucho de todo lo que aprendí sobre el Candomblé y las largas discusiones con ellos me ayudaron a esclarecer muchos aspectos de los relatos de mis informantes que sin esta valiosa colaboración no hubiera podido comprender.

A través de este entramado de relaciones conseguí seleccionar a las personas que cumplían los requisitos de tiempo de iniciación, conocimiento del santo y respaldo dentro de la casa de santo y en el axé, características que había marcado como imprescindibles por las especificidades de la investigación, y conseguir que estuvieran dispuestas a colaborar en mi investigación. Les expliqué lo mejor que pude los motivos del trabajo que estaba realizando y de qué forma utilizaría sus testimonios y finalmente obtuve de todos ellos autorización para grabar las largas entrevistas, ya que hubiera sido imposible recordar tantos detalles y datos tomando notas a mano.

Después de trabajar casi 2 años en las transcripciones de las cintas, –ya que en aquella época lamentablemente no disponía de la tecnología digital–, regresé a Brasil para confirmar algunas informaciones vertidas en los testimonios que, por no haberse

grabado bien en algunos lugares, o porque la cinta se acabó y perdí un poco de la conversación en el cambio de la misma, no me quedaron claras. En ese momento ya contaba con un soporte digital para grabar las entrevistas sin interrupciones y fue menos costoso el proceso de transcripción.

También tuve que aprender algunos términos en lengua yoruba que me resultaron difíciles en principio, ya que además de las dificultades del idioma portugués, entender las palabras que la gente de santo utiliza en lengua yoruba para referirse a algunas cosas generalmente relacionadas con los cultos —y otras veces relacionadas con la vida cotidiana— es imprescindible para seguir el hilo de las pláticas. Tanto en las conversaciones de la casa como durante las entrevistas tuve que preguntar por el significado de cada término en cuestión. Si en algún momento veía que era importante dejar al entrevistado terminar el relato y no interrumpir la explicación que me estaba ofreciendo en ese momento, opté por asegurarme después del significado de ese término en particular, ya fuera en una consulta puntual o aprovechando otra entrevista o conversación informal.

Para llegar a localizar esos aspectos susceptibles de haber registrado mudanzas, procuré en mis entrevistas conseguir un relato de la experiencia religiosa de los informantes con quienes trabajé en profundidad y en varias sesiones. Estas biografías me revelaron aspectos que me resultaron de enorme interés y sobre los cuales indagué en otras sesiones. Temas como los motivos y circunstancias de la toma de decisión de iniciarse en el Candomblé, el proceso de aprendizaje en el conocimiento del santo, las especificidades de género que pudieran haber afectado en el proceso de llegar al estatus actual dentro de la jerarquía religiosa, y específicamente pregunté a cada uno qué aspectos, prácticas y costumbres consideraban que habían cambiado de forma notable. Indagué también sobre las posibles causas de estos cambios y sus repercusiones en el presente y futuro del Xangô.

El enfoque biográfico me permitía, además, llegar al centro de las cuestiones que más me interesaban, obtener un conocimiento profundo de la trayectoria religiosa de mis informantes, de sus relaciones con otras personas dentro de la religión, los relatos sobre los “ausentes”. De este modo en cada encuentro era más fácil seguir la pista de los múltiples relatos encadenados —otras veces discontinuos— y conocer a los sujetos que entraban y salían de los mismos relatos a lo largo de las horas. Estos

merodeos y digresiones que aprendí a disfrutar con el tiempo, me llevaron a entender que el magisterio de los miembros de estos cultos no tolera ni la prisa ni el cálculo del tiempo para llegar a donde quieres o necesitas. Todo indicio de presteza quiebra el clima de sosiego y de placidez que exigen las cosas relacionadas con el santo. Dentro del Xangô que yo conocí, el tiempo no se debe contar y las prisas no conducen a ninguna parte.

Noté en algunas de las personas que entrevisté y a las que en sucesivos viajes llegué a conocer muy bien, que si notaban prisa o ansiedad preferían abandonar la conversación, relajar la tensión y marcar otro día para seguir hablando sobre el tema de mi trabajo. De modo que tuve que aprender a disfrutar de las conversaciones y entrevistas según salían, con interrupciones frecuentes ya que las visitas llegaban de forma inesperada, además de las largas paradas para las comidas, atender el teléfono, etc.

Pensar que lo que no consigo hoy, quizás, y si tengo paciencia lo puedo conseguir mañana fue un aprendizaje importante y tranquilizador.

Utilicé todos los recursos que tuve a mi disposición, asumí algunas renunciaciones y me adapté lo mejor posible a cada situación. Considero que recabé información suficientemente cualificada como para defender estas tesis y en las siguientes páginas quedará reflejado.



# PARTE IV

---

LA APROPIACIÓN MASCULINA DEL TERREIRO DE IEMANJÁ, CASA MATRIZ DEL  
XANGÔ EN PERNAMBUCO.



## CAPÍTULO 5. LA FIGURA DE TIA INÊS EN LOS RELATOS FUNDADORES DEL SÍTIO: PRINCESA AFRICANA, ESCLAVA Y SACERDOTISA DE IFÁ.



*Sítio de Pai Adão, ubicado en la Estrada Velha de Agua Fria, n° 1644, en el barrio de Agua Fría, Recife. Foto: Aida E. Bueno Sarduy.*

El ‘Sítio de Pai Adão’ es el terreiro más célebre del Xangô de Recife. Es un lugar de referencia indiscutible dentro del candomblé y en el ámbito de los estudios afrobrasileños; por ello es conocido a nivel nacional e internacional. Su fundadora fue una mujer africana llamada Inês Joaquina da Costa. Aunque no ha sido posible establecer la fecha exacta de su apertura, algunos investigadores consideran que fue alrededor de 1860 cuando se fundó el terreiro (Carvalho 1984:80). Por ser Inês su fundadora fue llamado desde sus orígenes “Sítio de Tia Inês”.

Según cuentan los diferentes relatos sobre los orígenes del Sítio —y según me contaron los más antiguos de la casa de santo—, esta mujer africana llegó a Brasil con otro africano llamado João Otolú y fundaron el terreiro. Sobre quién era esta mujer hay también diferentes relatos y versiones de éstos y así aparecen en distintos textos académicos. Según nos cuenta Bastide (1946:163) la fundadora era una princesa



africana que fue traída a Brasil como esclava. María do Carmo Tinoco Brandão (1986:178) señala que la presencia de esta mujer africana llamada Inês en el escenario de los cultos afrobrasileños ha sido ciertamente confusa:

[...] Algunos la apuntan como africana, venida de Lagos, Nigéria, traída por Adão por ser una experta en los juegos de adivinación, siendo, por lo tanto, sacerdotisa de Ifá. En otra versión se cuenta que Inês era hija de esclavos y que frecuentaba la casa de Eugenia en el 'Patio do terço', en el barrio de São José, uno de los más antiguos Xangôs de Recife. Esta historia coincide con la anterior al relatar el hecho de que se estableció en Agua Fría cuando recibió la herencia de unos portugueses de Olinda, y que era sacerdotisa de Ifá.

Otra versión que registra Carvalho (1984:80) señala que Inês llegó de África con varios objetos rituales y que venía ya con el propósito de establecer la religión en la ciudad. Sin embargo no es posible confirmar como auténtica o indiscutible ninguna de las versiones sobre Inês; probablemente en cada una de estas versiones esté recogida una parte de la verdadera historia de esta gran Iyalorixá.

Algo que sorprende en todos estos relatos míticos sobre la llegada de Inês al lugar donde hoy se encuentra el terreiro y sus distintas versiones es la ausencia total de referencias a la posible condición de esclava de ella misma o al contexto de la esclavitud en Brasil en general, que necesariamente tiene que haber afectado a las posibilidades de instauración del terreiro. En ninguno de los relatos se alude directamente a la esclavitud e incluso en algunos se presenta a Inês como una princesa africana libre. Parece que no hay ninguna duda en los miembros de la comunidad sobre que Inês vino desde África con João Otolú, con el propósito de instaurar el culto a Iemanjá, que era sacerdotisa de Ifá y que se trajo de África algunos objetos rituales que singularizan la tradición del Sítio y hemos de intuir también que trajo el dinero necesario para comprar la propiedad en la que instalaría el terreiro dedicado a Iemanjá Ogunté. Para alguien que desconociera el contexto histórico de Brasil y escuchara estos relatos podría parecer que Inês y João Otolú eran misioneros que llegaron a Brasil para instalar un culto africano de manera similar o con la misma naturalidad que lo han hecho desde hace siglos misioneros católicos y protestantes en la acción evangélica y proselitista que ha acompañado a las grandes expansiones civilizatorias de las potencias europeas.

Pero si tenemos en cuenta el contexto histórico y las fechas aproximadas o exactas de fundación del terreiro es evidente que Brasil vivía bajo un régimen esclavista

que no permitía el tránsito libre de los negros procedentes de África, ni de los negros que ya vivían afincados en Brasil. Aunque desconozcamos las condiciones exactas en las que pudo haberse dado ese viaje de Inês y João Otolú a Brasil, no pudieron haber llegado como llegaban a Brasil los sacerdotes y misioneros católicos. Parece que la narrativa de los descendientes de Inês no recoge un hecho tan trascendental ni se detiene a considerar cómo pudo haber afectado la esclavitud en Brasil a la implantación de un terreiro como éste.

Cuando José Jorge Carvalho estudió el Xangô de Recife se percató de esta ausencia, de esta especie de lapsus en la narrativa del Sítio de Tia Inês que parece pasar por alto el período de la esclavitud y su impacto en los afrodescendientes, incluida la relación de su fundadora con este hecho. Aunque las fechas no sean muy precisas, si el Sítio se fundó entre 1860 y 1870 — como señalan algunos autores— quedaban todavía 18 años para que fuera abolida la esclavitud en Brasil, que tuvo lugar en 1888; si fue instaurado en 1890 (Cfr. Carvalho 1987) habrían pasado apenas dos años desde la abolición cuando Inês fundó el terreiro. En cualquier caso, este hecho histórico de enorme relevancia para la población afrodescendiente, pasa inadvertido en la mitología y los relatos fundadores del Sítio de Pai Adão.

Para Carvalho (1987:22) este olvido aparente o este “silencio sobre la esclavitud” —como lo denomina el autor—, es parte de un proceso construido por la tradición oral que él resume en tres fases:

1. Énfasis en la gloria antigua.
2. Sentimiento de crisis causado por la pérdida de la memoria colectiva.
3. Movimientos de transformación en la búsqueda de continuidad con el propio modelo de culto.

El hecho de que la historia del Xangô de Recife arranque justamente con la abolición de la esclavitud, permite —como señala Carvalho— que:

[...] Al referirse a cualquier área de actividad del culto el pueblo de Xangô cuenta una historia de hechos extraordinarios de personas que vivieron en Recife después de la abolición de la esclavitud. De esta forma, jamás se refieren a las privaciones del negro oprimido, sino a las glorias de los libertos. En la narrativa fundacional del culto se establece un vínculo directo entre la experiencia africana de los tiempos de la libertad anterior al tráfico atlántico y la experiencia brasileña de los

negros después de la abolición. Realmente, en el mundo del Xangô todo pasa como si la esclavitud negra en Brasil nunca hubiera existido. Evidentemente, este corte o suspensión del relato histórico es un silencio intencional (y por lo tanto más significativo) pues habían esclavos en la época de la supuesta llegada de Tia Inês a Brasil y es difícil creer que el culto no haya contado, en sus primeros momentos, con miembros sometidos todavía al régimen de esclavitud o recientemente liberados.

Los mitos sobre Inês, por lo tanto, escamotean el hecho de la esclavitud y cuentan sobre todo eventos referidos a ese viaje y cómo su fundadora consiguió traer de África algunos objetos rituales que hacen del Sítio un terreiro singular, por el culto que implantaría Tia Inês a orixás como Olofin y Orumilá, que sólo se veneran en este terreiro en Brasil. El hecho de que fuera sacerdotisa de Ifá, como hemos mencionado antes, es algo también único, ya que generalmente en el Nuevo Mundo las mujeres no reciben Ifá y Brasil no es una excepción. Este hecho es muy interesante ya que fue Inês quien trajo a “Olofin” de África y sin embargo, “las mujeres no pueden mirarlo”. Tampoco las mujeres utilizan el juego de Ifá —otra competencia reservada a los hombres—, pero Inês sí utilizaba el juego de Ifá. Volveré más adelante para discutir estas interdicciones y su impacto en la dinámica del culto.

Según cuenta González-Wippler<sup>147</sup>, esta restricción “obedecería a un error”, según le dijo uno de los *arabas*<sup>148</sup> a la santera Patri Dahifa, una santera norteamericana de Nueva York que recibió Ifá en Nigeria el 22 de enero de 1985, causando esta iniciación un gran impacto en las comunidades afrodescendientes en América. Cuando ella le contó a los babalawos nigerianos que en el Nuevo Mundo no se le permite a las mujeres recibir Ifá, uno de los babalawos más conocidos en Nigeria —Iyafemi Elebuibon—, sacerdote jefe de Oshogbo, no dudó en decirle que por supuesto que podía ser iniciada en los misterios de Ifá. En el capítulo IV regresaré sobre esta cuestión cuando hable sobre la pervivencia de los mitos y la utilización de éstos como relatos fundadores de las jerarquías de género en el Xangô de Recife.

De la misma forma que no se habla sobre el hecho de la esclavitud, no se menciona por qué después de Inês en el Sítio ninguna mujer fue iniciada como sacerdotisa de Ifá, ni tampoco por qué, si el culto a Olofin fue introducido por ella, que fue quien trajo su imagen desde África, está terminantemente prohibido que las mujeres puedan ver a este orixá. En este sentido es posible hablar de silencios —en plural—

---

<sup>147</sup> Migene González-Wippler. *Santería. La religión*. Minnesota, Llewellyn Español, 1999; 106.

<sup>148</sup> Un *araba* es un jefe de los pueblos principales en Nigeria.

dentro de la tradición oral y la narrativa mítica del terreiro Obá Ogunté; silencios intencionados —como señala Carvalho— y también muy reveladores.

Sobre el hombre que vino de África con ella sucede lo mismo: algunos relatos le señalan como esposo de Inês y otros como compañero. Lo que parece más indiscutible en todos los relatos sobre Inês es que era africana, que no tuvo hijos biológicos y que era sacerdotisa de Ifá.

Inês no tuvo hijos biológicos pero adoptó cuatro: María Lori, Onorina, Antonio da Costa y Vicência. Vicência era hija biológica de João Otolú, el africano que llegó con Inês y que fundó con ella el Sítio.

Según le contaron algunos moradores del Sítio a Zuleica Dantas<sup>149</sup> —quien realizó en este terreiro una investigación sobre parentesco y sucesión—, Inês vivía maritalmente con João Otolú y por eso adoptó como hija suya a Vicência después de la muerte de éste, inscribiéndola como hija en el Registro Civil; aunque esta investigadora advierte que ella no pudo tener acceso al acta de nacimiento de Vicência para confirmar esta versión.

A mí me contaron que Vicência fue adoptada por Inês, sin ofrecerme detalles específicos sobre la adopción. También corroboraron la versión del viaje de Inês con João Otolú desde África, pero no me especificaron que fueran marido y mujer; uno de mis informantes me dijo que eran ‘amantes’.

Lo que pude notar en todos los relatos que escuché de primera mano, como en las reseñas históricas sobre la fundación de este terreiro, es que la figura de João Otolú —el africano que vino con Inês—, era una figura muy secundaria con respecto a ella. De modo que, mientras Inês fue la líder espiritual del terreiro, parece confirmarse la observación que hiciera Ruth Landes (1967) sobre la posición secundaria de los hombres en los terreiros de Bahía que ella estudió.

De modo que Tia Inês, la iyalorixá fundadora del Sítio, aparece en la memoria colectiva de las gentes de santo como una princesa africana que llega a Brasil (¿Como esclava o como una africana libre?). Todos señalan el enorme conocimiento que tenía

---

<sup>149</sup> Zuleica Dantas Pereira. *O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder*. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

de los misterios y secretos de los orixás y el celo que tenía con el Sítio, el lugar donde plantó el axé y donde fundó la casa de Iemanjá.

Uno de los más antiguos ogães del Sítio llamado Walfrido me contó que Inês era muy estricta no sólo con las tradiciones religiosas sino también con todo lo que pertenecía al terreiro: hasta una fruta que se cayera de un árbol era del orixá y si alguien la cogía, ella le decía: “deja eso ahí que no es suyo; es de Inês”, infundiendo tremendo respeto. Todo lo que se daba en el Sítio era de Iemanjá.

Por esa época algunos relatos ya ubican a Adão como uno de los moradores del Sítio. Según una de las versiones, Adão vino con Inês desde África; en otra se cuenta que vivía en el Sítio porque era hijo de santo de Inês. Cabe mencionar que los terreiros han sido tradicionalmente espacios muy abiertos, lugares de acogida y refugio donde muchos hijos de santo han vivido durante largas temporadas, donde hay mucho tránsito de personas que pernoctan, comen o pasan un tiempo sin concretar cuándo se irán. Es por ello muy probable que no se recuerden las fechas exactas de cuándo llegaron algunas personas al terreiro; este dato no suele ser muy importante entre la gente de santo.

Lo que podemos corroborar después de tener en cuenta las diversas narraciones sobre la historia de Inês, es que vino de África, que fundó el Sítio, que fue la jefa del terreiro y que nada se hacía sin su consentimiento. Inês era sacerdotisa de Ifá y trajo de África un orixá poco frecuente que venera el Sítio de forma muy exclusiva: “Olofin”. El culto a este orixá lo realizan sólo los hombres.

Inês vivió en el Sítio durante toda su vida. Por la relevancia de su figura dentro del santo el terreiro era conocido como ‘Sítio de Tia Inês’

## 5.1 DE INÊS A ADÃO: LA RUPTURA DE LA SUCESIÓN FEMENINA.

Tia Inês murió en 1919. Después de su muerte, Felipe Sabino da Costa, conocido como Pai Adão, asumió el liderazgo del terreiro y llegó a ser uno de los babalorixás más conocidos y respetados en los cultos afrorecifenses. Bajo el comando de Pai Adão cambiarán muchas cosas, comenzando por la pérdida del nombre de su

fundadora, llevando el terreiro en la actualidad —y desde hace muchos años— el nombre de ‘Sítio de Pai Adão’.

Era un asunto de gran interés para mí entender cómo y por qué este terreiro perdió el nombre de su fundadora.

Algunos relatos hablan de “usurpación” del liderazgo por parte de Adão, ya que no era él la persona elegida para suceder a Inês. Según señala Brandão (1986:179), Adão habría roto la línea sucesoria de las mujeres, herederas espirituales de Inês, una línea que, siguiendo el ‘principio de senioridade’ hubiera tenido que ir de Inês a Joana Batista y de Joana Batista a Vicência.

Si el linaje espiritual seguía una línea femenina, le hubiera correspondido a otra mujer —Joana Batista—, conocida también como Joana Bode (por el apellido de su marido llamado Mané Bode) o ‘Doña Joaninha’, heredar el liderazgo del terreiro: era la hija de santo más antigua de Inês e hija de Iemanjá. Además del ‘principio da senioridade’ y de tener a Iemanjá como orixá de cabeza —algo tradicional en las mães-de-santo del Sítio, hijas de Iemanjá—, Inês le entregó sus objetos rituales antes de morir. Pero al parecer el ‘juego de búzios’ no confirmó lo que todo indicaba que era la lógica sucesoria del terreiro de Tia Inês. No tengo conocimiento de quién o quiénes realizaron este ‘juego de búzios’, pero me dijeron que Pai Adão fue elegido sucesor de Inês a través de este oráculo.

En la concepción de Inês, el Sitio siempre fue la casa de Iemanjá y la casa de Iemanjá estaba abierta a todos sus hijos. Inês no tenía la mentalidad de una ‘propietaria’ al uso, porque en la mentalidad de Inês, era la propia Iemanjá la propietaria del Sítio, y ella una celadora, alguien que cuida de la casa de Iemanjá. A lo largo de los años muchas familias se fueron estableciendo en pequeñas parcelas del amplio terreno que ocupaba el Sítio. Años más tarde, después de la muerte de Inês y cuando el fisco requiere el pago de los impuestos por el terreno, se presentarán problemas por el impago de estos impuestos, y comenzarán también los problemas derivados de la puesta al día del pago de los tributos a la hacienda pública y la titularidad del terreno. Probablemente en la mentalidad de Inês, ‘la titularidad de Iemanjá’ era indiscutible, pero el Estado no negocia con propietarios de esa cualidad, de modo que hubo que poner al día los papeles del terreiro, escriturarlo a nombre de sus legítimos propietarios,

y los descendientes de Adão entrarán en litigio por la herencia del inmueble; paralelamente se disputarán el liderazgo religioso de la casa de Iemanjá.

Posiblemente Inês pensó que cuando ella falleciera la sucesión de Joana Batista estaba asegurada siguiendo la tradición de la casa; la entrega que le hizo de los objetos rituales que trajo de África podía interpretarse como su expreso deseo y voluntad de que, cuando muriera, Joana Batista le sucediera como *iyalorixá* de la casa de Iemanjá. Pero no sucedió así. Si Inês había dejado a Joana Batista como su heredera espiritual, los *búzios* dijeron que Pai Adão sería el sucesor.

De esta forma entró Pai Adão en la línea sucesoria y a partir de ese momento los hombres se van a disputar tanto el liderazgo religioso como la propiedad del terreno, entendiendo que ambas cosas deben ir de la mano. Entre los hombres, herederos de Pai Adão, no se respetó el principio de senioridade y se asumió que el propietario del inmueble debía gobernar la casa de santo. Este sistema tan peculiar de herencia religiosa y profana causó muchas tensiones en la familia y dividió en dos facciones a los herederos del Sítio: la familia de Malaquíás<sup>150</sup> perdió la contienda y ganó su sobrino Manoel. Esta interpretación con respecto a la conjunción entre herencia y liderazgo religioso es la que lleva a Manoel a liderar el terreiro hoy en día.

Después de Pai Adão ninguna mujer volverá a comandar el ‘Sítio de Tia Inês’, que ya no será de Inês, sino de ‘Pai Adão’.

Resulta como mínimo extraño que un espacio religioso que se caracteriza por vivir permanentemente en una especie de utopía del pasado, que glorifica la memoria de sus ancestros, un terreiro donde no se escatiman esfuerzos por guardar celosamente las tradiciones, aceptara ser rebautizado como ‘Sítio de Pai Adão’, dejando de llevar el nombre de Inês —la mujer africana que plantó allí el culto a Xangô y la más antigua de la casa— y que la figura de Adão ocupara el lugar que por derecho le correspondería a su fundadora.

Intentaré explicar por qué ocurrió esto, partiendo de los testimonios de mis informantes.

---

<sup>150</sup> Hijo de Pai Adão y tío carnal de Manoel, ‘Papai’, sacerdote actual del terreiro.

## 5.2 TENSIONES SUCESORIAS Y CONFLICTOS POR EL LIDERAZGO RELIGIOSO EN EL SÍTIO DE PAI ADÃO.

Después de la muerte de Inês, el Sítio pasó a llevar el nombre de Adão; al mismo tiempo fueron eclipsándose las mujeres como figuras prominentes del terreiro. Ninguna de las iyalorixás del Sítio que suceden a Inês vuelve a tener el mando del terreiro. Joana Batista fue la más sobresaliente después de la muerte de Adão, porque mientras éste vivió se mantuvo alejada del terreiro. Joanhina regresó después de su muerte y ofició como mãe-de-santo del Sítio junto a Zé Romão. En este tiempo Dona Joanhina ‘pintó y bordó’<sup>151</sup> en el terreiro, más que nada porque Zé Romão delegaba en ella la intendencia. Quienes la conocieron dicen que era una mujer de tremenda fuerza, axé y de muchísimo carácter.

Ninguna iyalorixá del Sítio tuvo tampoco el rango de “sacerdotisa de Ifá” que tuvo Inês, un sistema de adivinación que tanto en Brasil como en Cuba ha quedado reservado exclusivamente a los hombres. ¿Por qué en África sí y en Brasil no? Retomaré este tema de la exclusión de las mujeres del juego de Ifá más adelante, para mostrar de qué manera esta restricción, junto a la interdicción que no permite a las mujeres sacrificar animales de cuatro patas, actúa como un mecanismo de postergación de las mujeres dentro del sacerdocio e instaura un régimen de dependencia de éstas respecto de los hombres. Esta limitación es muy relevante dentro de las tradiciones afrobrasileñas, ya que sin este tipo de sacrificio no se puede completar la ceremonia de ‘feituría’<sup>152</sup>.

Después de la muerte de Inês hay una ruptura del sistema de liderazgo ritual del terreiro. Inês no deja sólo una herencia espiritual, sino también un gran terreno, o sea una propiedad. En esta propiedad viven algunas familias emparentadas entre sí y otras allegadas. Cada familia intenta defender el espacio que ocupa, ya que es su vivienda. Hay descuidos con relación al pago de los impuestos del terreno y se pierde una parte de la propiedad por el impago de los mismos. Este hecho desencadena diversos

---

<sup>151</sup> Frase coloquial que significa que alguien manda y mucho, que hace lo que quiere.

<sup>152</sup> La *feituría* es la iniciación completa en el candomblé. Después de cumplir un gran número de rituales, pasar por determinados aprendizajes que le permitirán servir a su orixá y guardar un tiempo de reclusión en una dependencia del terreiro, el iaô nace como hijo de santo y está preparado para recibir a su orixá. La edad que tenga cuando sea realizada la *feituría*, el orden en que sea iniciado (si se inician varias personas a la vez, o sea, en el mismo ‘barco de iaôs’) determinarán su antigüedad y categoría en el santo. Con diferentes rituales que realizará a lo largo de toda su vida irá confirmando su posición y ocupará el lugar que le corresponda en la jerarquía de la casa de santo.



conflictos entre los legítimos herederos del terreno, que reclaman a su vez el liderazgo religioso. Una vez que Adão ocupó este puesto, los sucesivos líderes religiosos del Sítio estarán unidos por consanguinidad —exceptuando a Zé Querino—, y se disputarán el liderazgo religioso y la cotitularidad del terreno. Contendieron por este liderazgo Adão, José Querino, Malaquías, Zé Romão y en la actualidad, Manoel da Costa.

Felipe Sabino da Costa —Pai Adão—, se casó con María da Hora Ananías Costa y tuvo cinco hijos: Sigismundo, José Romão, Guilherme, Malaquías y María do Bonfim.

Pai Adão, murió el 26 de marzo de 1936. Su fallecimiento fue comunicado en los principales periódicos de Recife al día siguiente dada la enorme notoriedad de este babalorixá. Ninguno de los babalorixás que le sucedieron frente al Sítio ha obtenido hasta la actualidad su renombre ni su prestigio. Su sepultura se encuentra en el cementerio de Santo Amaro.

Este terreiro también es denominado “Iemanjá Ogunté” —nombre del orixá de la fundadora del terreiro—, “Tia Inês”, aunque jurídicamente quedó inscrito como “Obá Ogunté”, al quedar clasificado por el Decreto Estadual nº 6239 del 11 de enero de 1980 y posteriormente por la resolución nº 05/85 del Consejo Estadual de Cultura de Pernambuco catalogado por la secretaría de Turismo, Cultura y Deportes como ‘lugar de interés histórico y cultural’. El pai-de-santo actual, Manoel Nascimento da Costa negocia el patrocinio del Sítio por parte de las autoridades de la Secretaría de Cultura.

En la actualidad el terreiro se conoce de forma generalizada como ‘Sítio de Pai Adão’, y por su historia y antigüedad este terreiro es la casa matriz del Xangô en Pernambuco.

## CAPÍTULO 6. CAMBIOS EN LOS USOS Y COSTUMBRES DEL SÍTIO DE PAI ADÃO.

El Sítio de Pai Adão es un espacio muy singular formado por un conjunto de casas donde hay dos tipos de construcciones: las casas donde viven algunas familias — la mayoría parientes—, en algunas de las cuales hay pequeños locales dedicados a diferentes oficios, y los lugares sagrados donde se rinde culto a los orixás y a los eguns<sup>153</sup>.

### 6.1 LA CAPILLA: ESPEJO DEL SINCRETISMO.



*Capilla católica ubicada en el Sítio de Pai Adão. Consagrada a Santa Inês. Foto: Aida E. Bueno Sarduy.*

En el Sítio de Pai Adão hay una capilla consagrada a Santa Inês, que cuando realicé la investigación no tenía apenas uso. Según los más antiguos fue un espacio

<sup>153</sup> Los eguns son los espíritus de los muertos. Su culto se realiza en un espacio separado del lugar donde se rinde culto a los orixás y tiene un acceso mucho más restringido.

donde se celebraron prácticamente todas las festividades y rituales católicos. Formaba parte de las tradiciones del Sítio que un sacerdote de esta religión viniera con frecuencia y en esa capilla celebrara ceremonias católicas. Cabe señalar que la inmensa mayoría de las personas que viven en el Sítio de Pai Adão y las que frecuentan este terreiro son también católicas.

Esta devoción múltiple que profesan los moradores del Sítio es algo común en el campo religioso brasileño, donde es muy frecuente encontrar a personas que practican a la vez diferentes formas de religiosidad. Esta devoción múltiple tuvo su origen en un proceso histórico complejo en el cual se fueron compenetrando y *transculturando* las teologías y sistemas de creencias de origen africano, europeo e indígena en un proceso dinámico. Utilizo el término “transculturación” acuñado por Ortiz, para significar que lo que se origina a partir de ese encuentro de cosmovisiones religiosas son formas sincréticas diferentes a sus matrices originales; una vez que entran en contacto, todas quedan alteradas y surge algo nuevo.

En este proceso de fusión de religiones y devociones el “*catolicismo popular*” ocupa un lugar preponderante; es una forma de catolicismo donde “lo devocional y el carácter protector de lo sagrado priman sobre lo sacramental”<sup>154</sup> y donde “no es exigido el rigor de la vida moral ni la obediencia estricta a las orientaciones de la Iglesia”<sup>155</sup>. Es más bien “una forma de religión acomodada al practicante”<sup>156</sup>.

Esta expresión popular del catolicismo oficial está muy presente en todo el continente latinoamericano; es el catolicismo de masas: alejado de la pureza doctrinal del catolicismo oficial y dogmático y muy próximo a la vida de los creyentes. El catolicismo popular es<sup>157</sup>:

[...] “una forma legítima de expresión histórica del catolicismo”, “un sistema religioso que propone (al individuo) tanto una forma de relacionarse con lo sagrado para

---

<sup>154</sup> *Teología en América Latina. Volumen III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)* Josep- Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen-José Alejos Grau (coord.). Iberoamericana, Madrid, 2002; 408.

<sup>155</sup> Op. Cit, 409.

<sup>156</sup> FERES-AL, *Religiosidad popular en América Latina*, IPLA, Quito, 1972; 63.

<sup>157</sup> Definición del equipo FERES (sección Latinoamericana de la Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas). El estudio se llevó a cabo en los años 70 en cinco países Latinoamericanos: Brasil, Chile, Colombia, Venezuela y México, y se realizó desde una perspectiva comparativa. Se han señalado como grandes aciertos de estos estudios llevados a cabo por el equipo FERES en los años 70, los siguientes: 1) Constatar que el catolicismo es un rasgo constituyente de la idiosincrasia de Latinoamérica. 2) Su intento de legitimar el catolicismo popular desde dentro: no es una desviación del catolicismo oficial sino una forma de catolicismo en la que lo devocional y el carácter protector de lo sagrado priman sobre lo sacramental, en la que lo privado es más importante que lo social o comunitario. Desde esta perspectiva las diferentes formas de catolicismo están determinadas fundamentalmente por “la cultura y el sistema social de sus fieles”.

encontrar su felicidad en este mundo y en el otro, como una forma de buscar, en lo sagrado, soluciones para sus problemas en esta vida”.

Ha sido precisamente este tipo de catolicismo el que ha formado parte de la religiosidad afro, el catolicismo que por su filosofía y plasticidad ha podido cohabitar con el candomblé y con otras expresiones de la religiosidad afrobrasileña, tradiciones religiosas inclusivas y antiesencialistas. Estas dos teologías —la del candomblé y la del catolicismo popular—, han convivido durante siglos sincretizadas, formando parte de la vida cotidiana de los creyentes. La capilla católica ubicada en el Sítio de Pai Adão, se encuentra relativamente próxima al peji<sup>158</sup>, una constatación de esta convivencia y proximidad del catolicismo popular y el candomblé.

Como casi todo en el Sítio, también hay diferentes versiones sobre la historia y el patronato de esta capilla. María do Carmo Brandão nos dice algo al respecto:

Una historia contradictoria de este terreiro se refiere al patronato de la capilla existente dentro del Sítio. Este, a pesar de tener desde hace tiempo el patronato de Iemanjá, la capilla está probablemente consagrada a Nuestra Señora de los Placeres, pues el primer patronato del terreiro fue Obá, según informaciones de Vicência y no Nuestra Señora de la Concepción, como está registrado en Lody. Con la desaparición de las imágenes, probablemente después de la muerte de Zé Romão, es difícil obtener certeza al respecto (Brandão 1986:179).

Sobre por qué se encuentra esta capilla en el terreiro hay también diferentes narraciones: algunas señalan que fue levantada para ocultar bajo las advocaciones de los santos católicos el culto a los orixás y ubican en los tiempos de Tia Inês la construcción de la misma.

Cuando frecuenté el Sítio de Pai Adão, el estado de todas las construcciones que lo conformaban se encontraban en cierta decadencia y la capilla no era una excepción: estaba prácticamente abandonada y bastante deteriorada; apenas conservaba algunas imágenes y presentaba desperfectos notables a simple vista. La conocí muy lejos de la gloria que tuvo en otros tiempos y ya no existen las antiguas y ricas imágenes que estaban ubicadas en el altar, según me contaron. En esta capilla se realizaron a través de los años prácticamente todas las ceremonias que administra la Iglesia católica: bautismos, bodas, comuniones, confirmaciones, y misas de cuerpo presente, entre otras.

---

<sup>158</sup> Cuarto llamado ‘ilê axé’ donde se encuentran asentados los orixás, en diferentes objetos rituales. Es el lugar más sagrado del terreiro y es de acceso restringido a los iniciados o a determinadas personas que reciban una autorización para entrar.

Lo que más me interesaba con relación a la capilla era averiguar por qué ya no tenía apenas uso. Sabía que en la época de Pai Adão era un lugar de referencia dentro del terreiro y de gran importancia para la comunidad del Sítio.

Le pregunté al pai-de-santo y líder actual del terreiro por qué en la actualidad la capilla no se utilizaba y me respondió que “él había suspendido las celebraciones católicas”. Cuando le pregunté por qué, me dijo que si ningún cura lo había invitado a él a hacer una ceremonia en una Iglesia católica, tampoco ningún cura tenía que venir al terreiro.

Más adelante, y según el testimonio de este sacerdote de candomblé, presentaré el relato de cómo y por qué él decidió “suspender las celebraciones católicas” en el Sítio de Pai Adão y dejar la capilla en desuso.

## 6.2 EL IROKO: ÁRBOL SAGRADO Y ORIXÁ.



*'Iroko' o 'gameleira'. Según cuentan, fue plantado por Tia Inês. Se encuentra en la parte posterior del terreiro. Foto: Aida E. Bueno Sarduy.*

Otro lugar de enorme relevancia en este terreiro es un espacio ubicado en la parte posterior donde se encuentra un Iroko o gameleira; un árbol sagrado considerado también un orixá. Según dicen, fue plantado por Tia Inês, la fundadora del terreiro.

Este árbol sagrado y los diferentes relatos sobre cómo y por qué está ahí confirman que es un símbolo del terreiro. Según cuenta una de las versiones nativas, Inês trajo de África esta semilla y la plantó donde se encuentra hoy en día el árbol sagrado, consagrando de esta forma el espacio del terreiro. Obviamente, en estos relatos nativos no se especifica si lo que trajo Inês fue un plantón, un esqueje, o una semilla; detalles éstos que no alterarían en ningún caso el valor de la narración.

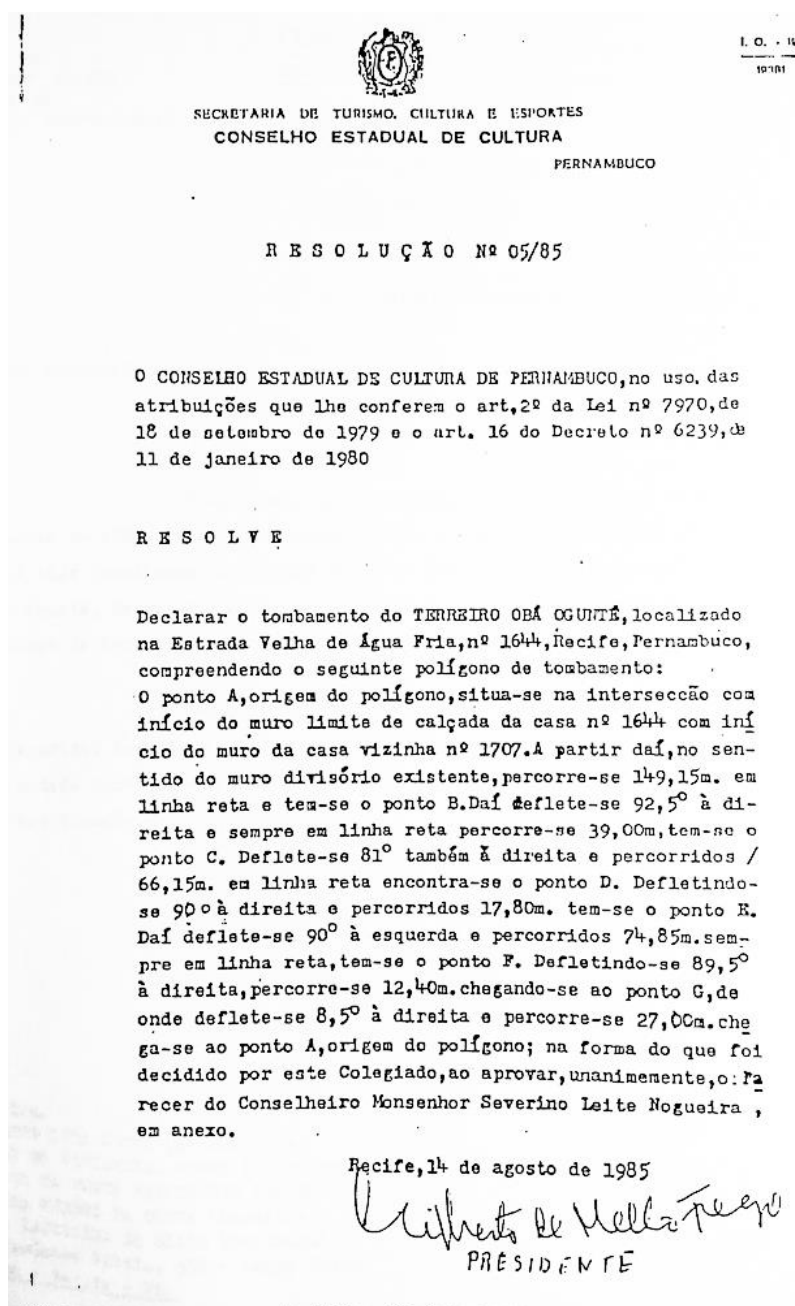
En otro relato una de las personas más antiguas del Sítio me contó que Inês compró el terrero precisamente porque ya estaba ahí el iroko y que esa fue la señal que determinó que ese era el espacio que quería Iemanjá para establecer su casa.

Todos los relatos sobre el iroko lo que nos confirman es que este árbol es un elemento originario, sagrado y fundamental del terreiro. Sin embargo, en el momento en que realicé la investigación, ni siquiera este árbol sagrado se libraba de la decadencia que afecta al conjunto del inmueble. Como me dijo Walfrido, el ogã más antiguo del Sítio: *“Si Tia Inês hubiera estado aquí todo estaría bien cuidado porque ella a todo le daba importancia”*.

Walfrido fue uno de los entrevistados que más se quejó del poco cuidado que los moradores actuales tienen por el terreno, por los árboles y por todo el entorno de la casa de Iemanjá; se quejó también de la falta de consideración de las personas que recibieron de Inês la gracia de poder tener un lugar para vivir y que poco a poco fueron vendiendo esos lotes que recibieron de la fundadora, hasta dejar al Sítio reducido a lo que es en la actualidad.

Este iroko o gameleira ha sido catalogado como “monumento vegetal” por la Prefeitura de Recife.

### 6.3 EL INMUEBLE



El 14 de agosto de 1985, a través del decreto N° 6239, quedó homologada la Resolución del Conselho Estadual de Cultura, por la cual el Terreiro de Obá Oguntê era monumentalizado y protegido por la Fundación do Patrimônio Histórico y Artístico de Pernambuco (FUNDARPE)<sup>159</sup>. Este hecho tendrá importantes consecuencias en cuanto

<sup>159</sup> Se adjunta en el Anexo (Documento 4).



a la proyección social, cultural del terreiro y la influencia política de su líder, Manoel do Nascimento Costa.

En el año 2010, gracias a un convenio firmado entre los herederos del terreiro Obá Ogunté, y la Secretaría de Cultura, la FUNDARPE y la Fundación Gilberto Freyre, el terreiro recibió 80.000 reales para adecuar el espacio a la recepción de turistas, ya que este monumento está considerado y recomendado como lugar de interés turístico en Recife. Una vez realizada la restauración y adecuación del terreiro, éste se abrirá al público los miércoles para visitas turísticas, celebración de diferentes actividades culturales, que incluyen la oferta de especialidades culinarias afro-pernambucanas, tal y como queda expresamente recogido en las cláusulas del convenio.<sup>160</sup>

Según la Secretaría de Turismo, la apertura del terreiro Obá Ogunté, o Sítio de Pai Adão al turismo ofrecerá posibilidades de empleo, renta y oportunidad de participación de los miembros de la comunidad en la vida local.

De esta forma, bajo el liderazgo de Manoel do Nascimento Costa, el terreiro más antiguo de Recife y casa matriz del Xangô en Pernambuco, un lugar sagrado al que mucha gente tenía incluso temor de entrar, se transforma en un lugar de interés turístico y cultural, abierto al público.

Reflexionaré en las páginas que siguen sobre las posibles implicaciones de este cambio en la comunidad y en la actividad religiosa del terreiro.

---

<sup>160</sup> Se adjunta en el Anexo (Documento 2).

## CAPÍTULO 7. EL LÍDER DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA: MANOEL DO NASCIMENTO COSTA Y LA RUPTURA DE LA TRADICIÓN EN EL SÍTIO DE PAI ADÃO.

La llegada del Manoel Nascimento Costa a lo más alto de la jerarquía del Sítio de Pai Adão —no sin algunos avatares familiares por la herencia del inmueble—, marca un nuevo tiempo en la dinámica del terreiro. Bajo su liderazgo el terreiro sufrirá reformas y cambios importantes que serán analizados a continuación. Manoel tiene una visión diferente sobre lo que el terreiro debe ser, una visión que rompe con algunas de las tradiciones más arraigadas, como el sincretismo religioso. Por otra parte, el babalorixá cree que el Sítio de Pai Adão debe abrirse a la sociedad para ayudar a desmontar algunos prejuicios sociales sobre el Xangô y sobre los xangoseiros. Por ello ha entrablado relaciones muy estrechas con las instituciones políticas para promover el uso del terreiro como espacio cultural, donde puedan realizarse incluso visitas turísticas guiadas y otras actividades relacionadas con la promoción de la cultura afrorecifense.

Aunque en la actualidad su autoridad no es contestada, algunos de los miembros más ilustres de la comunidad religiosa, que han vivido toda su vida en el terreiro y cuya senioridad les otorga un gran prestigio en la genealogía religiosa de la casa de santo, no están de acuerdo con esta nueva política que el babalorixá ha implantado, especialmente la eliminación de las prácticas católicas en la capilla del terreiro y las celebraciones del catolicismo popular que constituían una auténtica tradición dentro del Sítio.

### 7.1 LA SUSPENSIÓN DEL CATOLICISMO EN EL SÍTIO DE PAI ADÃO.

La “suspensión del catolicismo” ha tenido consecuencias muy importantes, ya que el calendario ritual del Sítio incluía, junto a las fiestas de los orixás, fiestas católicas populares, formando conjuntamente un calendario religioso que involucraba a la comunidad de forma permanente. Entre unas y otras fiestas religiosas había vida y reuniones todo el tiempo en el Sítio. Una vez suprimidas las festividades católicas, el Sítio sólo celebra las fiestas de los orixás que se veneran allí, y las ceremonias de los hijos de santo de la casa. Algunas veces ni siquiera puede cumplir en su totalidad su propio calendario, la mayoría de las ocasiones por falta de recursos; las fiestas —especialmente aquellas que incluyen grandes matanzas—, requieren una aportación

económica importante para comprar animales, frutas, flores y todo lo que estas celebraciones comportan ‘para que coman los orixás’ y también comida y bebida para los hijos de la casa, allegados e invitados. En aquellos casos en que no se puede cumplir el calendario se hace un ‘juego de búzios’<sup>161</sup> y se le pide permiso al orixá que no puede comer, para aplazar este banquete ritual.

Quiero entender por qué el babalorixá decidió separar dos tradiciones religiosas que habían convivido siempre bajo el mismo techo y que se entremezclaban y complementaban en los rituales más importantes del candomblé, como la feitura<sup>162</sup>. Esa conjunción entre las fiestas de los orixás y las celebraciones y devociones católicas formaba parte de las tradiciones más ancestrales del Sítio de Pai Adão.

Aquí resumo lo más sobresaliente de esa conversación con Manoel, el líder de la comunidad religiosa. Es una transcripción literal, ‘al dictado’.

¿En alguna de las ceremonias de iniciación o más adelante, a lo largo de la vida religiosa del hijo de santo, es necesario acudir a la Iglesia católica?

—No. No.

¿Entonces en todo ese proceso de iniciación el iaô no necesita ir a la Iglesia católica para hacer absolutamente nada?

—Nada. Son dos culturas diferentes, dos religiones diferentes. Cada una tiene su mundo. Son dos religiones: religión católica y religión africana. La religión de los cultos afro, que no tiene nada que ver una cosa con la otra. Solamente el sincretismo.

Aunque Manoel dice categóricamente que no, la realidad es que en el Candomblé siempre ha existido un vínculo incuestionable, una ligazón muy fuerte con la Iglesia católica, especialmente con el catolicismo popular. Todos o la inmensa mayoría de los que se inician en el candomblé, son católicos con anterioridad, puesto que en Brasil —uno de los países más católicos de América Latina—, es bastante habitual que las personas hayan sido bautizadas por sus padres a los pocos días de nacer, de modo que la mayoría de las veces ya llegan católicos al candomblé. Reconociendo este vínculo y por ser el candomblé una religión sincrética, es decir, una religión que ha combinado de forma original las divinidades procedentes de los sistemas religiosos africanos de donde procedían los esclavos y los santos católicos,

---

<sup>161</sup> Uno de los sistemas de adivinación que se utilizan en el candomblé, compuesto por 16 búzios (caracoles o cauríes).

<sup>162</sup> Es la ceremonia que completa la iniciación religiosa en el candomblé.

rindiendo culto a ambos, un elemento del ritual de la ‘feituría’ consiste en visitar siete iglesias católicas, cuando el iaô sale de su reclusión en el terreiro.

Le pregunto a Manoel si tal y como se hace hoy en día una ‘feituría’ en el Sítio de Pai Adão, una persona puede ser iniciada sin que exista la necesidad de ir a la Iglesia católica como parte del ritual. Manoel me responde con una pregunta y luego continúa desarrollando la cuestión:

—Mi pregunta es la siguiente: ¿Qué sería lo que la Iglesia católica podría complementar para nosotros si los padres (curas) no buscan nada dentro de los cultos afro para complementar los rituales de ellos? No conozco nada, a no ser tradiciones por la fuerza de las circunstancias, por la fuerza de la esclavitud que nos lleve a complementar. Un ebô<sup>163</sup> que yo haga para un iaô que tenga que ser complementado dentro de una Iglesia católica..., yo no veo nada que la Iglesia católica pueda complementar. ¿Ir allí a pedir perdón? ¿Qué hicimos? ¿Me perdone Jesús, porque yo entré en el Candomblé? Hay siempre personas que están de acuerdo y otras que no lo están, pero yo no veo nada dentro de la Iglesia que pueda ser superior a la visita de un iaô cuando sale a visitar el mar, un río, la floresta, la naturaleza. ¡Eso sí! Pero la Iglesia católica no. Cuando yo conocí [esta religión] de mi abuela, mi gente toda hacía eso, todo el mundo hacía ese complemento. Nuestra generación ya no lo acepta.

Incluso Adão hacía ese complemento...

—También. Mi abuelo, Pai Adão, formaba parte de una hermandad de la Iglesia de los Martirios, mas era una cosa de él, en la que no tenía que involucrar a los iaôs. Yo soy totalmente y radicalmente contrario a eso. Son dos cosas distintas: la Iglesia católica y sus rituales y el candomblé y sus rituales; no hay por qué mezclar las cosas.

Entonces, no hay nada que complementar.

—No, no. Hoy nosotros no tenemos que rendir cuentas a los señores, a los hacendados. Antiguamente tenías que hacer todo eso para rendir cuentas. Hoy tienes que asumir que si eres del candomblé eres de religión africana. No tienes que estar yendo a la Iglesia católica a hacer absolutamente nada. No tengo nada contra la Iglesia católica, todo mi respeto a los curas y a todo, pero Dios allá y Dios acá. Solo cambia la lengua. Ellos de llaman “Deus” en portugués, y nosotros le llamamos “Olorum” en yoruba. Dios es el mismo.

No sólo no me parece una necesidad sino que de no ser así, de aquí a poco tendremos que ir también a las iglesias evangélicas. El católico no complementa nada en la Iglesia evangélica ni en evangélico en la Iglesia católica, ¿Y nosotros tenemos que arrastrarnos yendo a la Iglesia católica?

Pero Ud. es consciente de que en muchas naciones existió y todavía existe esa tradición, ese complemento.

---

<sup>163</sup> Un ebô es una ofrenda o sacrificio hecho a cualquier orixá.

—Sí. Todavía tienen esa tradición erróneamente. Yo he hablado de eso con mucha gente y en varios lugares y mucha gente está de acuerdo, de hecho hay mucha gente en todo Brasil que ya no manda al iaô para la Iglesia, porque se concienciaron de que ya no hay necesidad de hacer eso.

Esta “independencia” que proclama Manoel para el candomblé es una de las novedades que él introduce en el Sítio de Pai Adão cuando asume la responsabilidad de babalorixá del terreiro. Su abuelo, Adão —figura mítica del candomblé de Pernambuco—, fue un católico ferviente y devoto y cumplía con esta tradición, así como todos los babalorixás que le sucedieron hasta Manoel, que rompe esta costumbre.

Esta capilla hoy en día existe, pero muy lejos del esplendor que tuvo en tiempos pasados —según los antiguos—. Tenía imágenes de gran valor que también se fueron perdiendo o vendiendo; hoy está prácticamente abandonada, con unas pocas imágenes poco atractivas para los amigos de lo ajeno y ya no se celebra ninguna actividad en ella. En desuso y prácticamente abandonada, la capilla continua siendo un vestigio arquitectónico que atestigua la estrecha relación que existió tradicionalmente entre el catolicismo y el candomblé en el Sítio de Pai Adão.

Tuve la oportunidad de hablar durante algunas horas con ‘Tía Mãezinha’, la hija de Pai Adão, llamada María do Bonfim<sup>164</sup>. Le pregunté por esa característica de su padre, que además de un reconocido babalaô y pai-de-santo, era un ardoroso católico.

Manoel, conocido por el sobrenombre ‘Papai’, pertenece a esa nueva generación de sacerdotes de candomblé que decidieron “reafricanizar” la secta y depurar las penetraciones del catolicismo. Esta corriente está bastante extendida en el candomblé. Este asunto ha sido trabajado con detalle en etnografías y estudios realizados en terreiros nagô, que tienen la fama de ser la “flor y nata de la pureza africana” dentro de las tradiciones afrobrasileñas. Los trabajos de Vivaldo Costa Lima, Beatriz Góis Dantas, Stefania Capone y Andreas Hofbauer son muy esclarecedores con relación a cómo se fue construyendo este paradigma y sus efectos en algunos terreiros.

Continué preguntándole a Manoel de forma más específica e insistente por el asunto:

¿La persona que va a ser iniciada en el santo no necesita ser católica ni haber sido antes bautizada?

---

<sup>164</sup> La yalorixá Maria do Bonfim, conocida como ‘Tía Mãezinha’, falleció en La ciudad de Recife, en marzo de 2012.

—Muy por el contrario.

Entonces, el candomblé ¿puede funcionar perfectamente como una religión independiente?

—Sí, sí.

Ante esta contundencia queda claro que el babalorixá del Sítio no piensa bajo ningún concepto permitir que el catolicismo siga formando parte de las tradiciones del terreiro.

Hablaré más adelante con Mãezinha y con Walfrido —los más antiguos del Sítio—, para que me cuenten qué piensan al respecto a esta nueva ‘política de apartheid religioso’ que Papai ha implantado en un terreno caracterizado por conciliar ambas religiones y mantener vivas ambas tradiciones. Parece que si dependiese de Manoel esta tradición quedará suspendida en el Sítio de Pai Adão.

## 7.2 SUCESIÓN, HERENCIA Y CONFLICTOS EN LA FAMILIA DE SANTO.

Todos coinciden en mencionar los días de gloria pasados, donde se daban toques de santo multitudinarios y que duraban días. Hay una sensación generalizada de que el Sítio está en decadencia, en parte por los problemas sucesorios y las tensiones que esto ha ocasionado. La familia de Malaquíás, tío carnal por línea paterna del actual pai-de-santo y uno de los grandes babalorixás que tuvo el Sítio de Pai Adão en el pasado, abandonó el Sítio; eran ellos —según me contaron varios entrevistados—, los mejores cantantes y bailarines de los orixás. Si el Sítio era famoso por algo era precisamente por esa forma magnífica de cantar a los orixás, algo fundamental en toda ceremonia de candomblé. Uno de los descendientes de Malaquíás, —también babalorixá—, me describió el Sítio en la actualidad como “un lugar acabado y sin tradiciones”.

Manoel Nascimento Costa, pai-de-santo del Sítio y líder de la comunidad religiosa en la actualidad, es también uno de los propietarios del terreno. La cuestión sucesoria de este terreiro ha sido bastante dolorosa, ya que los herederos han peleado tanto por la propiedad del terreno como por el liderazgo religioso. Esto ha dividido a la familia de forma irreconciliable. Conozco de antemano este tema y sé que es un asunto delicado. Me habían hablado de ello algunos de los hijos de santo de la casa.

Como todas las cosas en el Sítio, hay versiones muy distintas sobre el origen de esta enemistad. Vivo en casa de Papai y hablo con él todos los días, le acompaño al mercado y como con él en la misma mesa, así que no me resulta difícil encontrar una ocasión para hablar de mil cosas con él; hay días en los que hablamos durante horas sentados en el portal de la casa. Intento encontrar el momento justo para introducir esta cuestión tan delicada.



*Manoel do Nascimento Costa, 'Papai' junto a su madre, la yalorixá Janda D' Oxúm. Foto tomada en el terreiro de Lydia Alves. Foto: Aida E. Bueno Sarduy*

En una de mis largas conversaciones con Manoel siento que ha llegado el momento de entrar en materia y le pregunto por Adão, ese personaje tan importante que consiguió desbancar a Inês de la titularidad del Sítio. Creo que tirando de ese hilo podré llegar bastante lejos y escuchar de primera mano su relato sobre la sucesión en el Sítio y entender por qué las mujeres dejaron de asumir el liderazgo del terreiro. Busco

también obtener de él el relato de por qué su tío Malaquíás dejó el Sítio con casi toda su familia, una familia muy importante en las ceremonias por su gran conocimiento de las tradiciones del Xangô. Para muchos, desde que la familia de Malaquíás abandonó el Sítio nunca más se cantó ni se bailó para los orixás como antes. Quizás son demasiados temas y sé que entro en asuntos de enorme sensibilidad para él.

Aquí presento el resumen del relato tal cual me fue narrado por Manoel. Considero muy relevante inscribir este relato ‘al dictado’ —como lo hiciera Lydia Cabrera con sus informantes—, ya que este testimonio explica con detalle el proceso sucesorio según la versión de Manoel, máxima autoridad de la comunidad religiosa en la actualidad; no quiero cambiar ni suprimir una sola de sus palabras.

Luego analizaré los detalles más significativos del relato y expondré mis conclusiones.

#### Resumen del relato de la sucesión y estado actual del Sítio:

¿Por qué Pai Adão fue un babalorixá tan afamado y respetado?

—Por el gran conocimiento que él adquirió.

¿Adquirió de quién?

—De la Tia Inês.

Y entonces, ¿Por qué el Sitio no es llamado “Sitio de Tia Inês”?

—Ya fue llamado Sítio de Tia Inês. Los documentos todavía hoy salen como Sítio de Tia Inês. No hay ningún documento como Sítio de Pai Adão. Todos los documentos están en el nombre de ella. Todos los pagos: IPTU<sup>165</sup>, diferentes cobros, todo. En los documentos nuevos está Inês Joaquina da Costa. Entonces, la popularidad de Adão creció al punto de alcanzar esa potencialidad, esa popularidad.

Inês da Costa, Zé Romão da Costa, ¿Por qué?

—No lo sé. No sé ese “Costa” e “Silva” de la Tia Inês, porque fue ella quien bautizó a mi abuelo. No sé si vino de la Tia Inês o si fue una coincidencia de apellidos, porque ella recibió ese nombre Inês Joaquina da Costa cuando llegó a Brasil. El nombre de ella era ‘Ifá Tinuké’<sup>166</sup>. Las personas más antiguas no saben explicar el por qué de esa coincidencia en los apellidos.

---

<sup>165</sup> Impuesto de Bienes inmuebles.

<sup>166</sup> Se refiere al nombre religioso de Tia Inês. Todos los iniciados en el candomblé reciben un nuevo nombre o ‘*dijina*’. Según creen los adeptos, este nombre que es revelado por el propio orixá y es un nombre exclusivo de cada hijo de santo. Será el nombre por el que será conocido dentro del ritual después de la *feiturá* o iniciación. Suele ser



¿Y Vicência?

—Vicença era hija adoptiva de Tia Inês, Vicença María da Costa. Era hija de João Otolú, uno de los africanos que vinieron de África con ella y con una mujer que al parecer era alagoana<sup>167</sup>. Cuando ella vino para Brasil vino con João Otolú; decían que eran amantes, pero en aquella época todo era muy cerrado, la gente no hablaba mucho. Cuando la mujer de João Otolú se encontró a otra persona, le entregaron la niña, él se la trajo a Tia Inês y Tia Inês crió a Vicença. Es lo que nosotros sabemos de la historia de Tia Inês.

¿Vicência alguna vez asumió el comando del Sítio?

—Lo asumió. Ella tuvo incluso el honor de dirigir el Sítio con ella, con Inês. Tuvo ese gran honor. Yo hice el axexé<sup>168</sup> de ella cuando era murió, aunque no era Ojê<sup>169</sup>, pero no había nadie. Entonces yo asumí esa responsabilidad y lo hice. También yo hice un juego en el que se determinó el cambio de sucesión. Hicimos una fiesta de sucesión muy linda.

Ella tenía mucho conocimiento. Ella rezaba, bendecía a la gente, sabía hablar en yoruba, cantaba. Era una persona tímida. Era capaz de inclinarse ante una expresión mía, y yo tenía por ella el mayor respeto y el mayor cariño, aunque la gente de Malaquías<sup>170</sup> no lo tuviera y dijera que ella era bruta, obstinada.

Ella no era bruta, era una persona metódica, que no le gustaba presumir ni figurar. Ella no hablaba yoruba delante de mucha gente y ni siquiera hablaba muchas veces, pero ese era un derecho que ella tenía; no se puede obligar a las personas a hablar lo que no quieren y por eso la familia de Malaquías pensaba que ella no entendía mucho de la religión. Pero entendía mucho y en la hora de cualquier necesidad ella estaba allí.

¿Y por qué ese desencuentro entre Ud. y su tío Malaquías?

—Yo podría decir eso y llevar las cosas hacia el lado personal.

¿No fue un desencuentro religioso?

—No. Ese desencuentro fue más por la cuestión de la herencia del Sítio, que AJ<sup>171</sup> fue uno de los provocadores, la persona que creó el problema. Ese descubrimiento fue por parte de AJ.

¿Qué descubrimiento?

---

habitual que este nombre religioso o '*dijina*' se componga del nombre del nombre del orixá o entidad a la cual se consagra el iaô, añadiéndose una cualidad de este o el lugar de origen. Tia Inês era 'Ifá Tinuké' dentro de la religión.

<sup>167</sup> Gentilicio para los naturales del estado de Alagoas.

<sup>168</sup> Ceremonia ritual fúnebre en los candomblés.

<sup>169</sup> Sacerdote iniciado en el culto a los eguns, espíritus de difuntos.

<sup>170</sup> Malaquías es el tío carnal de Manoel, con quien tuvo una disputa muy seria a causa del liderazgo del Sítio. Después de un gran conflicto, la familia quedó dividida y hoy en día ambas familias continúan enfrentadas.

<sup>171</sup> Omito las iniciales verdaderas y el nombre completo de la persona citada por ser una alusión personal, directa y por el hecho de no poder dar la palabra para que esa persona ofrezca su versión sobre los hechos narrados. Señalo apenas que fue un antropólogo que en la época estudiaba el Sítio de Pai Adão.

—Que ellos me guardaban rencor. Cuando AJ salió de aquí de casa y fue para casa de M<sup>172</sup>, y desde allí tuvo más acceso a la gente de tío Malaquíás. Ellos llegaron a ganar hasta 5000 reales por dejar a AJ hacer fotografías del cuarto de balé del Sítio de Pai Adão. Gracias a Dios ni la cinta grabó ni la máquina fotografió. Es lo que dijeron. Cuando él estaba allá con S y toda la gente quería el batá<sup>173</sup> prestado y yo no acepté que llevaran ni que fotografiaran el batá. Como él ya estaba trabajando con Malaquíás y yo intervine para que no se llevaran los batás, no sé para qué, y además supe que estaban ganando dinero con eso y no lo iba a permitir; se creó el problema. Eso fue en una semana de carnaval. En ese sábado de carnaval discutimos, yo discutí con la mujer de él y él entró en la discusión cuando la esposa dijo que él me odiaba. Yo sabía que yo no le había dado motivo ninguno para odiarme. Principalmente a él, a quien yo di el lugar de mi padre cuando mi padre murió y para mí él era mi padre. No es fácil. Sus hijos dejaron de ser primos míos y pasaron a ser hermanos y éramos uña y carne. Donde tú me encontraras, encontrabas a P. Todos vivíamos en una unión muy grande.

Había mucha gente en el Sítio ese sábado de carnaval. Yo le pregunté a ella por qué él me odiaba y en ese mismo momento él estaba llegando y preguntó qué pasaba y yo le dije lo que la esposa de él había dicho. En aquella época yo la llamaba tía; hoy no la llamo así. Él dijo que no era exactamente así. Si no era exactamente así entonces era más o menos así según mi concepción. Entonces en ese momento tuvimos una discusión muy fuerte por la cuestión de la herencia; los hijos se metieron. Ellos intentaron coger un poco de terreno junto al sinvergüenza de V, pero no lo consiguieron y todavía hoy continúa esa guerra.

Yo ya lo hice todo y ya no quiero más personas como testigos y sí Dios y los orixás, de que ya lo hice todo para que hubiese una tregua, que hubiera paz. Les di libertad y ahí el propio P comenzó a abusar, a beber y a hablar mal de nosotros. Siempre que tenía oportunidad vociferaba y eso fue llegando a un punto en el que ya no tenía límites. Y todavía hoy yo no admito la presencia de P, porque él es una persona muy arrogante, él no deja a nadie cantar candomblé. Solamente él tiene el derecho de cantar, no existe democracia para ellos. Ellos creen que mi abuelo fue el mayor, el mejor, y que nadie más sabe nada y eso no es así. Ellos tampoco admiten que existen otras naciones en Pernambuco y eso tampoco es así. Son personas de esa índole.

Todavía hoy yo continúo con las puertas abiertas para quien quiera venir. Solo no acepto la presencia de P, pero aún así si él entra yo no puedo sacarlo para afuera. No se puede sacar a nadie de una Iglesia a no ser que tenga una conducta que contraría los principios de la religión; en ese caso yo estaría obligado a tomar algunas providencias, pero creo que no va a venir.

Una vez se emborrachó y tenía ganas de venir, pero el padre de G no lo dejó entrar y habló con él. La puerta sigue abierta para cuando quieran venir. Al Sr. Malaquíás inclusive le asistí, porque él cortaba<sup>174</sup> en la casa de mi mãe<sup>175</sup>. Como yo era el oxogún de la casa iba para hacer la matanza con él. Lo hacíamos todo juntos: borí,

<sup>172</sup> Continuaré usando iniciales ficticias cada vez que mi entrevistado nombre a personas que podrían ser fácilmente identificadas.

<sup>173</sup> Tambor de dos parches utilizado en las ceremonias de origen africano.

<sup>174</sup> Cortar es sacrificar animales.

<sup>175</sup> Se refiere a la gran yalorixá Das Dores.

todo, pero sin hablarnos. Yo lo entendía bien, lo conocía y sabía cuando quería cada cosa, cuándo él no quería algo y cualquier cosa que estuviera faltando. Cuando él llegaba ya se encontraba todo listo para la ceremonia, pero siempre una u otra cosa puede faltar, o él quería algo en ese momento y entonces hablaba como si estuviera hablándole a las paredes: “Ah, sería bueno si estuviera eso así, así”... Entonces ya yo sabía que tenía que buscar eso. Yo llamaba siempre a una persona y la dejaba a su disposición, porque a él le gustaba siempre, después del candomblé, tomarse un roncito, una cerveza.

Cantaba muy bien candomblé; fue el mayor cantor de candomblé de Pernambuco y hasta hoy no apareció nadie como él. Tenía unos pulmones que ¡Dios se los bendiga!. Tenía un vozarrón que mucha gente si sabía que él iba a cantar venía sólo para oírlo. Cantaba mucho. Otra cosa era la colocación de la lengua yoruba y también del portugués. Era una cosa increíble. Era un gran cantor y también danzaba muchísimo y bien. Su hijo P también danza, pero él danzaba mucho más.

Así son las cosas... Manoel do Nascimento Costa y Malaquíás Felipe da Costa. Todavía hoy existe todo eso, pero eso es una tradición del Sítio desde los tiempos de mi abuelo, me parece. Desde entonces ya existían esas riñas entre la familia de mi abuelo y la familia de Dona Joaninha, Joana Batista, que era la madrina de mi padre. Fue muchos años la mãe-de-santo de la casa.

¿Y Ud. no considera una pérdida para el Sítio de Pai Adão haber perdido en parte a la familia del Sr. Malaquíás?

—No, creo que hubo por el contrario más riqueza, porque esa parte de la familia hace hoy un trabajo muy bonito independiente del Sítio. Entonces yo creo que si todos estuviéramos todos trabajando aquí, aquí se quedaría todo y si nos dividimos, enriquecemos aquí y allí.

En cuanto a la familia, no creo que hayamos perdido mucho por la manera de ser ellos. El Sítio llegó al punto de caer... [...] Gracias a Doña Beleza, —Doña Iraci Vilela—, la ialorixá de la casa, la casa se consiguió levantar otra vez.

Hoy en día las órdenes son más y se acabó. Si yo digo esto, es eso. Solo consulto a tia Maezinha<sup>176</sup> y a Walfrido<sup>177</sup> cuando es alguna cosa religiosa; en eso yo les consulto, pero en la administración de la casa no consulto a nadie. Busco consejo también con mi hermana y no hago nada que no vaya encaminado a mejorar la situación de la casa (de santo). Todo lo que hago lo hago para engrandecer la casa, mi lucha es para socializar la casa.

Intentamos aprender y hacer cursos, como ayer cuando vino esa chica para dar un curso de yoruba durante seis meses. Ese curso no es solamente para la gente aquí del Sítio, pueden venir personas de fuera, pero queremos que sean sobre todo personas de la casa y no estudiosos. Nosotros no queremos llenar nuestros cursos de personas de la

<sup>176</sup> Se refiere a María do Bonfim, única hija mujer de Adão y la única descendiente directa viva de éste cuando realicé la investigación. Falleció en marzo de 2012.

<sup>177</sup> Walfrido es el ogã más antiguo del Sítio de Adão y una persona de mucho respeto dentro de la comunidad religiosa.

universidad. Queremos llenar la casa de gente de santo, de personas que quieran aprender, gente de buena voluntad.

Nuestra casa de santo está reviviendo los tiempos antiguos en términos de cantidad de gente que viene a los toques y también en términos de popularidad. La gente ya no tiene miedo de entrar, aunque todavía hay gente que tiene miedo.

¿Miedo? ¿Por qué?

—Primero, porque la gente no pasaba ni por la acera del Sítio; pasaban por el otro lado de la acera. Existía la cuestión del prejuicio, miedo del Xangô, miedo del pai y de la mãe-de-santo. También gente que por respeto a la figura de Pai Adão, creía que no debían entrar aquí, porque se hallaban pequeños. Gente que todavía cuando entra aquí cree que está en un lugar sagrado, no se creen que estén en el Sítio, pensaban que era un lugar intocable, ‘tierra santa’. Los ogães de otras casas venían y no tenían coraje de sentarse y tocar aquí. Un pai-de-santo de fuera tampoco cantaba en el Sítio de Adão; a veces nosotros le pedimos que canten y dicen que no, y no cantan. Es una cosa increíble. Yo no sabría tampoco explicarlo. La casa grande, el templo, esa grandiosidad viene del axé, viene del pai-de-santo, viene de la Tia Inês, un conjunto de cosas que fueron creadas por una africana. La marca está ahí. Fue una casa que resistió. Fue una de las grandes marcas de la resistencia en Brasil, porque la persecución fue muy grande y muchas casas de santo desaparecieron, pero el Sítio se mantuvo ahí. Hoy todavía con tía Maezinha puedes ver que la casa se mantiene con la familia de Adão; creo que nunca necesitaremos que venga nadie de afuera para asumir ninguna responsabilidad aquí en la casa. El tiempo va pasando y vamos sintiendo eso, que la casa continúa manteniéndose.

A pesar de que la casa ‘continúa manteniéndose’ —y de ello no hay duda—, lo que ha cambiado prácticamente para todos los habitantes del Sítio es la tradición misma y las costumbres. Esto es algo que casi todas las personas que yo entrevisté pueden percibir de una forma u otra. Se mira al pasado con mucha nostalgia y se coloca en el pasado cualquier momento de gloria, tal y como señalaba Carvalho. Resulta paradójico que en el Sítio de Pai Adão, uno de los terreiros más exigentes en la custodia de las tradiciones ancestrales, sean precisamente las tradiciones lo que esté cambiando de manera espectacular.

Con respecto a la afirmación del babalorixá Manoel sobre que existen en la actualidad documentos del Sítio a nombre de Inês (IPTU y otros) debo señalar que tal cosa no pudo ser verificada por mí, y todo parece indicar que no sería posible que tal titularidad existiera, ya que Inês falleció en el año 1916 y entre los actuales propietarios del Sítio no se encuentra ella. Es probable que ni siquiera haya existido un documento de compra-venta del inmueble a nombre de Inês, de hecho, y precisamente por la irregularidad en el Registro oficial del inmueble, después que murió ella comenzaron

los problemas entre los herederos por la herencia del inmueble. En la época de Inês era muy común que en Brasil muchos inmuebles no estuvieran escriturados y que se hubieran adquirido con un documento privado de compra-venta sin reconocimiento oficial, o incluso que se compraran, vendieran o transmitieran inmuebles en base a la confianza de la palabra dada.

Lo cierto es que el terreiro sí lleva el nombre de Adão y es por éste nombre por el que es conocido y nombrado en Recife de forma popular y por el que es conocido en Brasil y en el mundo. El nombre de Adão sí aparece en los documentos de monumentalización, como puede verse en el documento que sigue: “TERREIRO OBÁ-OGUNTÉ SÍTIO DE PAI ADÃO”. De modo que en el momento de la entrevista donde Manoel do Nascimento Costa afirma: “*los documentos todavía hoy salen como Sítio de Tia Inês. No hay ningún documento como Sítio de Pai Adão*”, no se ajusta a la realidad. Es más bien al contrario<sup>178</sup>.

El nombre que se perdió fue el de Inês, al margen de que aparezca o no en los documentos oficiales; se va perdiendo en la memoria de las nuevas generaciones que ya han conocido el Sítio como Sítio de Pai Adão y no Sítio de Tia Inês, quien fue su fundadora.

En las siguientes páginas discutiré sobre los cambios en las tradiciones del Sítio de Pai Adão y las nuevas perspectivas de su actual líder sobre qué funciones debe cumplir el terreiro en la actualidad.

---

<sup>178</sup> En el Anexo se adjunta un documento en el que se constata que el nombre de la fundadora, Tia Inês, no aparece en la denominación del terreiro ni en la titularidad del mismo (Documento 2).

## CAPÍTULO 8. NUEVAS ALIANZAS Y NUEVAS COSTUMBRES: EL SÍTIO DE PAI ADÃO EN EL ESPACIO CULTURAL Y POLÍTICO DE RECIFE.

Aunque quien lidera la casa de santo en la actualidad manifiesta que quiere personas de santo y no personas “de fuera”, el hecho mismo de que el Sítio sea hoy un espacio que vive financiado en gran parte por el hecho de haber sido considerado lugar de interés histórico y cultural, hace que esa autonomía total de la que habla el babalorixá sea más bien relativa. Es difícil ser independiente si son necesarios estos recursos del Estado. Estos cursos y estas actividades para popularizar el Sítio le hacen dependiente de las estructuras del estado y le convierte también en un espacio supervisado. Cualquier transformación en la estructura del terreiro tendría que ser aprobada con una comisión de la Secretaría de Cultura. De modo que esta independencia no es como antaño, cuando era un espacio privado, bajo el comando de una iyalorixá o babalorixá no sujeta a esas ataduras con el estado a través de esta calificación como patrimonio histórico.

Con respecto al rechazo o reserva que manifiesta el celador de santo actual por la universidad, parece una actitud bastante sorprendente, ya que él mismo tuvo un pequeño despacho en la Universidad de Pernambuco y el terreiro fue en tiempos pasados muy frecuentado por académicos. El terreiro era un espacio privilegiado para los estudiosos de las tradiciones afrorecifenses, un lugar donde sociólogos y antropólogos entraban y salían con bastante libertad. De la misma forma, hace unos años el pai-de-santo del Sítio entraba en su despacho en la Universidad de Pernambuco. Este despacho le fue habilitado por la directora del departamento de antropología en aquel momento, María do Carmo Tinoco Brandão para trabajar estrechamente con el sacerdote. Hasta este punto llegaba la cooperación entre el Sítio y la Universidad Federal de Pernambuco.

Según me comentó la profesora Brandão, esta colaboración se rompe en el momento en el que el sacerdote se presentó ante varios medios como investigador y antropólogo, sin tener esta cualificación. Este hecho alertó a la jefa del Departamento sobre las consecuencias que podría tener el hecho simbólico de que el sacerdote tuviera un pequeño despacho en la Universidad y las posibles responsabilidades que pudieran derivarse de ello. De modo que se reordenó el departamento y de esta forma desapareció este espacio que el sacerdote había utilizado durante algún tiempo.

Cuando le pregunté por ello a Manoel para obtener su versión de su salida de la universidad, no me explicó los pormenores ni me dio detalles de esta ruptura con la profesora Brandão. Me dijo que fue una etapa y que esa etapa terminó.

Más allá de los detalles de cómo finalizó esta colaboración que llegó a ser muy estrecha, el relato que me hizo de ello la profesora Brandão refleja algo muy importante: aunque fuera muy estrecha la cooperación entre el terreiro y el departamento de antropología de la Universidad Federal de Pernambuco, no eran instancias ni instituciones que podían dialogar al mismo nivel. Aparentemente el sacerdote era un miembro más del departamento, pero esa condición era ficticia. Si los estudiantes de antropología hacían sus investigaciones en el terreiro gracias a los testimonios de este sacerdote y a las facilidades que éste ofrecía para entrevistar a las personas de la comunidad, el sacerdote pudo considerarse a su vez investigador o incluso antropólogo, ya que los antropólogos le tenían —cuando estaban en el terreiro—, como maestro y máxima autoridad en la materia. Pero el orden estatal y la burocracia del Estado no admiten intrusos y la universidad es una instancia de poder. Admite colaboraciones, pero no permite advenedizos; utiliza otros espacios, se inmiscuye en ellos, pero no concede ni cede su espacio a personas ajenas al *establishment* académico. De manera que el castigo en cuanto el sacerdote pasó esta línea fue total.

De esta mala experiencia viene quizás este rechazo que el sacerdote muestra en su relato con relación a la universidad. Fue una colaboración muy desequilibrada y asimétrica como para que pudiera mantenerse en igualdad, que fue lo que quizás esperaba Manoel. Si no hay una subordinación del candomblé a la instancia de poder, la relación se rompe o el subalterno asume su posición.

Los antropólogos nos hacemos doctores haciendo trabajo de campo dentro de los candomblés, los investigadores obtienen sus maestrías gracias a esta experiencia de campo dentro de las casas de santo, escribimos sobre los candomblés y esto nos permite producir textos académicos que serán validados como “científicos” y serán colocados en bibliotecas prestigiosas, donde se guardan las producciones legitimadas por el poder; pero las casas de santo no obtienen casi nada a cambio, o lo que obtienen no es equiparable a lo que consiguen los investigadores.

Considero que la adjudicación de una pequeña sala en la Universidad de Pernambuco a este sacerdote fue en gesto generoso que intentaba recompensar la apertura de su terreiro a los estudiantes y estudiosos de las tradiciones afrorecifenses; pero en cuanto el sacerdote cruzó la línea esa cooperación se truncó.

El Estado moderno en su afán totalizador nunca renuncia a alcanzar y hacerse presente en todos los espacios. De la mano de instituciones que pretenden supuestamente “colaborar” o “proteger” estas tradiciones religiosas durante tanto tiempo marginadas y olvidadas, el estado alcanza los últimos espacios que quedaron al margen de su control e impone su lógica política, o sea, su lógica estatal. En la forma de estado democrático esta intervención no se produce de forma agresiva, destruyendo altares y deteniendo a los practicantes de estas tradiciones, como pasó bajo la dictadura de Getúlio Vargas; no se hace de forma violenta, como sucede en cualquier dictadura con relación a los discursos o espacios alternativos que subviertan o perturben de algún modo el mandato dominante.

Hay nuevas formas, nuevas estrategias. El Estado seduce a autoridades de los terreiros para que voluntariamente, acepten esta colaboración y permitan —sin coacción ni violencia—, que el estado a través de sus distintos agentes, tome parte en el gobierno y gestión de los bienes que producen estas comunidades. El estado, o “el frente estatal-colonial” como lo denomina Rita Segato<sup>179</sup>, avanza sobre los terreiros proponiendo diferentes formas de colaboración que en nada benefician a las casas de santo y que tampoco puede asegurarles protección. En las sucesivas colaboraciones del Sítio con la Secretaría de Cultura, con la Universidad y otras instituciones, el Sítio ha perdido no sólo parte de sus tradiciones y de su riqueza, sino también su autonomía.

Manoel dice que él quiere “socializar la casa”, y para ello el terreiro funciona también como un centro cultural que promueve la cultura afrodescendiente; además de babalorixá, Manoel es también un personaje público, un interlocutor entre el estado y la comunidad afrodescendiente; a través de la Secretaría de Cultura y la Secretaría de Articulação Social el terreiro recibe subvenciones dedicadas a realizar diversos proyectos culturales y de integración social. Tanto para la Secretaría de Cultura como para otras instituciones del gobierno es muy importante tener este lugar de referencia desde el cual pueden hacer campañas muy diversas y llegar a las poblaciones

---

<sup>179</sup> Rita Laura Segato. Patriarcado, desposesión y el avance del frente estatal-colonial en el mundo-aldea.



afrodescendientes que viven en barrios marginales, a poblaciones que frecuentan los terreiros y que reconocen la autoridad del pai-de-santo.

Además de cursos de yoruba, clases de percusión y conferencias sobre la cultura africana, el Sítio ha colaborado con la Secretaría de Asuntos Sociales en campañas para la prevención de Enfermedades de Transmisión Sexual y SIDA. Manoel se siente cómodo en esta función de intermediación social que ejerce desde su puesto como babalorixá del Sítio y muchas de estas actividades coparticipadas son remuneradas.

Era bastante previsible que dentro de esa nueva lógica de diálogo y cooperación cultural y empresarial con el Estado y sus instituciones, el Sítio tuviera como interlocutores a hombres y no a mujeres, ya el que el Estado es una institución eminentemente patriarcal. Su repertorio discursivo es masculino por antonomasia y su agenda política también lo es, de modo que no es una casualidad que cuanto más el candomblé se aproximó al centro de poder, a las instituciones del estado, lo hizo a través de hombres que están en lugares que tradicionalmente ocuparon mujeres. En este sentido podemos decir que en el Sítio de Pai Adão corren definitivamente nuevos tiempos.

Además de terreiro, el Sítio de Pai Adão es un centro cultural y un lugar de interés turístico abierto al público. En esta nueva agenda político-religiosa, iniciada por el líder del Sítio, se produce un alejamiento cada vez más radical de la Iglesia católica y sus representantes y se prefiere un nuevo compañero de viaje: el Estado.

Sin embargo, si durante siglos el candomblé pudo funcionar como un espacio independiente, alternativo, gozando de un mayor grado de autonomía en lo referido a las normas y costumbres que caracterizaban a la gente de santo, fue precisamente por su marginalidad y separación de las instancias de poder. Estar en el margen —como recuerda Giobellina<sup>180</sup> refiriéndose al culto de Umbanda—, es también estar en una posición de poder, aunque sea un poder “otro”.

A través de la catalogación del Sítio como ‘lugar de interés histórico y cultural’ el estado se asegura la entrada permanente en este espacio que pasa a ser semi-público, y a través de los cursos y programas culturales se asegura la observación y control de la comunidad religiosa de forma sutil, pero muy efectiva. Más allá de todo esto, el estado

---

<sup>180</sup> Fernando Giobellina. Umbanda: El poder del margen. Universidad de Cádiz, 2001.

asegura la dependencia económica y el carácter representativo de este terreiro del candomblé políticamente correcto, de las tradiciones afrobrasileñas aceptadas y aceptables en la sociedad. La inclusión del terreiro Obá Ogunté como lugar de interés turístico en Recife, es una muestra muy clara de ello.

Todo parece indicar que las mujeres que comandaban sus terreiros entendieron bien —y antes que los hombres— que para que el candomblé conservara íntegramente su esencia y soberanía tenía que permanecer al margen, a cierta distancia de las instituciones de poder. Las grandes iyalorixás aceptaron colaboraciones de antropólogos y sociólogos, políticos y hombres de negocio en sus terreiros bajo el cargo de ogã; de esta forma, la colaboración quedaba cobijada en la jerarquía religiosa, en un lugar secundario y bajo el control de las iyalorixás. Pero ellas guardaron celosamente la soberanía de sus terreiros. Supieron que sólo una colaboración estratégica y puntual podría beneficiar a la casa de santo, siempre y cuando todo quedara bajo su control.

Esta aspiración de “ser igual”, de dialogar y participar al mismo nivel con las instituciones de poder que pude ver en Manoel, es la pretensión que tuvo como corolario la desactivación de la capilla del Sítio. El candomblé puede ofrecer un espacio al catolicismo sin ocasionar un conflicto, porque su teología no es excluyente, y porque no es una religión moralizadora ni moralizante sino una teología de la vida, una doctrina sin afán totalizador y sin pretensiones de verdad. La dinámica religiosa del candomblé es suficientemente flexible y sobradamente ambigua como para superar a través de la subversión, el misterio, o el hibridismo los valores dominantes, excluyentes y monolíticos. Por eso puede convivir sin conflicto con el catolicismo popular, que en su forma “oficial” es una religión monoteísta y excluyente de cualquier otra teología y absolutista con respecto a la moralidad.

Pero el catolicismo que se practicaba en el Sítio de Pai Adão no era propiamente el catolicismo oficial, puro y dogmático, sino el catolicismo popular, antes descrito. El babalorixá Manoel, al rechazar esta “intromisión” de la Iglesia católica en el terreiro actúa siguiendo una especie de “lógica esencialista” que llevaría inevitablemente a la ruptura con las tradiciones católicas que se celebraban en el terreiro. Sin embargo, esta lógica nunca formó parte de las tradiciones del Sítio, ni formaba parte de la mentalidad de los hijos de santo que habían convivido entre dos doctrinas, incompatibles sólo desde el catolicismo oficial. En realidad nunca hubo intromisión, sino una invitación

para que el catolicismo popular, el catolicismo devocional, reapropiado y reinterpretado por los creyentes al margen de la teología dogmática oficial, conviviera en el mismo espacio sagrado de los orixás. No fueron los orixás a las iglesias católicas, vinieron los santos católicos a los terreiros, que son lugares de acogida y de aceptación.

Desde la concepción religiosa del candomblé tradicional esta cohabitación es completamente lógica, aunque desde el catolicismo dogmático se presente incompatible: ninguna Iglesia católica ofrecería un espacio dentro del recinto religioso a un candomblé, y probablemente tampoco fuera de él. La teología católica oficial ni es flexible ni es inclusiva, pero el catolicismo popular desborda el corsé doctrinal de la Iglesia de Roma. Quizás es esto lo que Manoel no comprende o no diferencia.

El sincretismo religioso es una realidad vivida por los creyentes de forma sentida, con fe, con devoción y con pasión. Regresar a las esencias, reafricanizar el candomblé y separarlo de las prácticas y devociones religiosas populares católicas con las que ha convivido durante siglos es inventar una nueva tradición candomblecista. El líder del terreiro puede hacerlo y en este momento tiene todo el poder y potestad para ello, pero está ocasionando un corte en la tradición del Sítio de Pai Adão.

Sin embargo, la beligerancia de este babalorixá con respecto a la penetración del catolicismo en la vida, tradiciones y costumbres del terreiro no se manifiesta de la misma manera con respecto a las instituciones estatales con las cuales el pai-de-santo acepta trabajar conjuntamente. Estas instituciones amplían su campo de acción dentro del terreiro a cambio de becas para impartir cursos de música o clases de lengua yoruba, de materiales de construcción para reparar los inmuebles y subvenciones para realizar diversas reformas dentro del terreiro. Para recibir estas subvenciones —sin las cuales el terreiro sería económicamente deficitario—, el Sítio queda de algún modo bajo el patrocinio de las autoridades locales, sin el concurso de las cuales no se puede tomar ciertas iniciativas, ya que el terreiro ha sido declarado de interés histórico y cultural y hay que rendir cuenta de cada real que se recibe “para promocionar la cultura afrodescendiente”.

Esta penetración del estado en la comunidad religiosa es una de las grandes transformaciones que sufrirá el Sítio de Pai Adão después que Manoel asumiera el liderazgo del terreiro. Sin embargo y paradójicamente, cuanto más el terreiro depende

de estas subvenciones y de esta proximidad con el Estado, su líder considera lo contrario: que todo lo que allí ocurre está estrictamente bajo su potestad.

Las producciones artísticas, culturales y religiosas de los terreiros en la actualidad gozan de mucho interés por parte de la población en general; los terreiros han sido cuna de las fiestas populares y constituyen lugares potencialmente muy atractivos para el turismo, una industria que crece de manera exponencial. Sin los elementos que los afrodescendientes han aportado a la cultura nacional, la cultura de Brasil resultaría irreconocible. Las danzas de los africanos y sus descendientes han originado los ritmos más tradicionales de Brasil; los bailes de origen africano se encuentran en cada fiesta popular, al religiosidad popular está llena de orixás traídos de África, de espíritus y seres encantados que pueblan el imaginario colectivo de la sociedad brasileña. Hay ciudades de Brasil que ni siquiera se pueden pensar sin el candomblé, sin las tradiciones religiosas de origen africano. El arte, la culinaria brasileña, la música, los bailes, la indumentaria de los carnavales, de los maracatús, casi todo en el folclore brasileño tiene la huella de África. No es extraño que el Estado, a través de sus agentes quiera tomar también parte en esa industria cultural afrodescendiente y quiera exhibir ante el mundo ese patrimonio inmaterial como parte de la riqueza de Brasil. El Estado no va a renunciar a los beneficios económicos que esto pueda producirle.

¿Y a cambio de qué el estado negocia con los terreiros esa colaboración? ¿Quién sale beneficiado de esta relación? ¿Qué efectos tiene en las comunidades religiosas que los espacios de culto se abran al turismo? ¿Puede verdaderamente el estado ofrecerse como patrocinador y protector de las tradiciones afrobrasileñas?

No cabe duda de que los practicantes del Xangô en su mayoría son personas pobres, pertenecientes a la clase urbana marginada. Las barriadas en las que se encuentran las casas de santo más tradicionales son barriadas pobres, abatidas por la falta de empleo y de oportunidades. El Estado, a través de diferentes Secretarías y Ministerios, ofrece financiación a los terreiros famosos —no a todos—, y está dispuesto a asociarse con aquellos terreiros que puedan servir como emblema de lo afrobrasileño, de lo exótico, colocarlos como un producto étnico y cultural en el mercado, en la gran industria del turismo. Pero lo que hemos podido constatar es que cada vez que el Estado o las industrias culturales entran en el negocio de la venta de las producciones

culturales de los grupos subalternos, lo que se produce más bien es un “*canibalismo*”, término que utiliza el antropólogo José Jorge Carvalho<sup>181</sup> para definir el proceso a través del cual el poder expropia a las comunidades del control de sus producciones culturales, ocasionando “*la pérdida de significado, de horizonte, del propio valor estético, puesto que la música se convierte en un fetiche interno y externo*”. Lo que Carvalho expone, refiriéndose a las producciones musicales afrorreligiosas en el mercado, puede hacerse extensivo a cualquier producción cultural de los grupos subalternos.

A través de estas “colaboraciones” el Estado asegura su posición y su entrada en estos espacios que fueron en el pasado privados, íntimos y cuyo acceso quedaba restringido a las personas de santo, y a los simpatizantes de los cultos. En estos nuevos tiempos el Estado invita a los terreiros que fueron denostados, perseguidos y ultrajados, a transformarse en museos vivos de la cultura afrodescendiente, les invita a exponer ante el gran público sus fiestas, sus toques y bailes... les invita a que entren en el juego desigual y asimétrico del mercado de bienes culturales, les ofrece participar en un multiculturalismo anómalo, donde las producciones culturales subalternas tendrán que ajustarse a las demandas del mercado hasta que estén aptas para ser “consumidas” como cualquier otro producto del mercado. El Estado invita a los terreiros a exponer en diferentes museos los igbás de las iyalorixás o babalorixás antiguos, los atabaques o batás ancestrales, o a transformarse ellos mismos en museos, en casa de la cultura, es decir, el Estado lleva su lógica museística y de consumo de bienes culturales a los espacios sagrados subalternos.

Para el Estado es magnífico y muy conveniente que los candomblés tradicionales se transformaran en casas de la cultura abiertos al gran público y lugares de interés turístico. No cabe duda de que las industrias culturales descubrieron hace mucho tiempo el alto valor de las producciones étnicas: todo lo catalogado como ‘étnico’ se vende muy bien en el mercado global. Dentro de esta lógica estatal, dentro del mercado de productos étnicos, es mucho más vendible un “candomblé africanizado” que uno híbrido y permeado de la religiosidad popular católica.

---

<sup>181</sup> José Jorge Carvalho. La etnomusicología en tiempos de canibalismo musical. Una reflexión a partir de las tradiciones musicales afroamericanas. Trans. *Revista Transcultural de Música*, núm. 7, diciembre, Sociedad de Etnomusicología, España, 2003; 13.

Alguien podría preguntar que por qué las grandes catedrales góticas o románicas que también se ofrecen al turismo no provocan en la Iglesia católica los efectos que presagiamos para las religiones subalternas que quieran entrar en el negocio del turismo, en la lógica empresarial de la venta de la cultura coparticipada con el Estado. La respuesta es sencilla: el candomblé no es la Iglesia católica. La Iglesia católica es Iglesia y también es Estado. La Iglesia católica puede negociar con el Estado a un mismo nivel porque ella también es Estado; la Iglesia católica no es un contrapoder, como lo son las religiones subalternas. Por ello en cada convenio Iglesia-Estado, la primera se asegura de preservar el control de sus producciones, la soberanía sobre sus patrimonios materiales o inmateriales y la soberanía sobre su doctrina. La Iglesia católica y el Estado están en la misma página.

Las casas de santo bajo esta lógica de colaboración con el Estado sí tendrán mucho que perder. Pierden el secreto, el misterio y el celo que rodea a las cosas del santo. Bajo esta lógica la producción de bienes culturales provenientes de las culturas minoritarias, los asentamientos de los orixás, esos igbás que en tiempos antiguos estaban reservados a los ojos de los iniciados y se apartaban celosamente de la mirada de los curiosos, se transformarían en objetos museísticos, fotografiables, catalogables e incluso, vendibles.

En un mundo ‘desencantado’ y profano, dentro de la lógica museística y de mercado del Estado, los objetos sagrados se transforman en ‘otra cosa’, en artefactos exóticos e ininteligibles. Fuera del contexto ritual, del axé, del misterio y del fundamento que proveen los terreiros, estos asentamientos de los orixás, los cantos y danzas rituales pierden su sentido, su significado y su poder.

Si esta colaboración se mantiene, las subvenciones que lleguen desaparecerán y no llegarán a cambiar significativamente la situación social ni económica de los hijos de santo. Como mucho podrían mejorar algo la situación económica del líder del terreiro que administra estas aportaciones, pero no repercutirán prácticamente nada en la comunidad. Los cursos de yoruba o de percusión que se financian con estas becas tienen poco efecto en la vida de los miembros de la comunidad, ya que no les facilita su integración en la economía local, no cambia su estatus socioeconómico, no aumenta su nivel de escolarización ni potencia sus posibilidades de encontrar un empleo digno. Los autobuses que en el futuro puedan llegar a los terreiros-museos llenos de turistas ávidos

de una foto en el terreiro más antiguo de Pernambuco no cambiarán nada con sus donativos, ni siquiera pagando el precio de una entrada.

En este tipo de colaboración y desde esta lógica, pierde el candomblé y ganarán las instituciones estatales.

Resulta paradójico que lo que ocasionó la ruptura entre la Manoel y la familia de su tío Malaquías —según su testimonio—, guarde bastantes similitudes con la nueva agenda religiosa y cultural que él contempla para el presente y futuro del Sítio de Pai Adão: abrir el terreiro al turismo y a la industria cultural.

# PARTE V

---

LAS VOCES DE LA MEMORIA Y LA TRADICIÓN EN EL SÍTIO DE TIA INÊS.





## CAPÍTULO 9. TODO HA CAMBIADO EN EL SÍTIO DE TIA INÊS. MARÍA DO BONFIM Y WALFRIDO: LAS VOCES DE LA MEMORIA Y LA TRADICIÓN.

¿Qué es lo que ha cambiado en el Sítio, según los más antiguos?

Esta fue la pregunta que orientó mis conversaciones con dos de las figuras más importantes del Sítio de Pai Adão: la iyalorixá María do Bonfim, o ‘Tía Mãezinha’ y el ogã Walfrido. Además de tratarse de personas de indiscutible autoridad dentro de la religión, han vivido siempre en el terreiro, de modo que sus historias de vida están íntimamente ligadas al lugar. Es por ello que considero que ambos son informantes muy cualificados para hablar sobre la historia del Sítio.

Por su avanzada edad, ambos han vivido en primera persona la historia del terreiro, la casa de Iemanjá; ellos conocieron a las figuras más ilustres que por allí han pasado y han acompañado el proceso de transformación de este terreiro, considerado casa matriz del Xangô de Recife.

Concertar ambas entrevistas no ha sido tarea fácil y he contado con la mediación de personas importantes en la comunidad religiosa. En el caso de Walfrido, Manoel le ha pedido que hable conmigo; imagino que si no hubiera sido por la intervención del babalorixá, no me hubiera recibido, ya que es un hombre de pocas palabras, esquivo y un poco arisco con los extraños. En el caso de Tía Mãezinha, es una hija de santo próxima al terreiro de Adão la que hace las gestiones para que pueda hablar tranquilamente con ella, en su casa.

## 9.1 MARÍA DO BONFIM O ‘TÍA MÃEZINHA’: TODA LA VIDA VIVIENDO EL SINCRETISMO.



La yalorixá Maria do Bonfim, danzando en la fiesta de Oxúm. Terreiro de Lydia Alves. Foto: Aida E. Bueno Sarduy.

Entrevisté en dos ocasiones a la yalorixá María do Bonfim, hija carnal de Pai Adão. La primera vez llegamos después de la siesta como nos había indicado su hija, pues estaría más descansada. Apareció y su presencia llenó la pequeña sala de la casa. A pesar de su avanzada edad era una mujer bellísima y de carácter; imponía respeto estar ante una de las descendientes directas de Adão, una mujer que era la historia misma del Sítio y sentí ante ella esa fuerza y señorío que se siente ante las grandes yalorixás. La saludé y le dije que había venido desde muy lejos para conocerla. Sonrió suavemente y me dijo. ‘obrigada’.

Me acompaña una hija de santo de Lydia Alves, una hija de Oxúm muy conocida en el terreiro; es ella quien ha arreglado la entrevista. Su intermediación es fundamental, ya que la yalorixá no suele ofrecer entrevistas a casi nadie.

Aunque es la figura más relevante del terreiro suele vivir con mucha discreción y humildad y sólo sale de su casa para asistir a los toques de santo o para oficiar como iyalorixá en algunas ceremonias. Ya la conozco; la he saludado en el toque para Oxum en la casa de Lydia Álvares, donde la he visto bailando en la rueda de las baianas. También la he visto y saludado en alguna de mis visitas al Sítio, pero es la primera vez que voy a hablar personalmente con ella.

Nos invitan a sentarnos. Tía Mãezinha llega a la sala, nos saluda y nos ofrece algo de beber porque hace muchísimo calor. Su hija sale y nos saluda. Se sienta en un lugar que intuyo es su mecedora y hablamos de cosas generales; habla con una suavidad extraordinaria y sus finísimas y delicadas manos hacen gestos suaves acompañando la conversación. No se abre fácilmente a hablar de las cosas de santo en un primer momento.

Me pregunta quién soy, de dónde vengo y de quién soy hija, entendiendo perfectamente que no me pregunta por mi madre biológica, sino por mi orixá de cabeza. Pareciera como si buscara alguna pista que le diera seguridad. De modo que hablamos de cosas más generales, de su niñez, de su padre, hasta que la conversación entra en el registro de la confianza. Me cuenta que fue una costurera durante toda su vida y que cuando era niña lo que más ilusión le hacía era salir del terreiro y visitar la casa de los otros, algo que no le gustaba a su padre, que era un hombre bastante severo.



*Maria do Bonfim, 'Tia Mãezinha', hija de Pai Adão y yalorixá en funciones del Sítio. Foto tomada en su casa el día de la segunda entrevista.*

En la segunda visita el ambiente es más relajado; me reconoce y es mucho más abierta. Le pregunto a Tía Mãezinha cómo era el Sítio en los tiempos en que su padre vivía y cómo es ahora. Le pregunto directamente qué cosas han cambiado y conversamos sobre estos cambios. Aquí resumo ‘al dictado’ lo más relevante de esa conversación:

Tía Mãezinha, si seu Pai, Adão, volviera hoy al Sítio, ¿Qué cree Ud., que él encontraría más cambiado?

—Él encontraría todo cambiado y no creería en nada.

Lo encontraría todo cambiado, demasiado. Está todo tan cambiado que hay cosas que ya ni me acuerdo... y muchas de las que veo no las voy a deshacer. Lo que yo quiero es ayudar a las personas, levantarlas y no tirarlas para abajo.

Y quiero decirte una cosa: yo sola no puedo decirte cómo era esta secta en tiempos de mi padre, porque no tengo a otra persona que pueda confirmar aquello que yo estoy diciendo. Y es por eso que yo me quedo callada. ¿No es mejor?

Entonces por eso yo le digo a la gente, a las personas que quieren conversar conmigo, que no me gusta hablar, porque no me gusta ofender a nadie. Yo sigo aquello que vi hacer a mi padre... el ritmo de la secta era ese, entonces yo sigo aquel sistema de mi padre. Ahora fulano de tal es jeje y hace esto o aquello y fulano de tal hace otra cosa. Ahora si tú te manifiestas no hay nada de más que sientas. Si estás incorporada<sup>182</sup> hay algo que tienes que sentir; estás sentado ahí y de repente te levantas y cuando despiertas estás ahí, descalzo, entonces algo ha acontecido.

Hay santos ahora que hablan, te dan un recado y vas tras ese recado y sales toda cortada, porque ya no hay recado... Ya no hay recado de santo. ¿Estás viendo?

Si yo fuera a hablar, a decir la verdad...

Entonces, antiguamente, ¿lo que el santo decía, acontecía?

—Acontecía.

Noto cierto disgusto en su rostro y algo de desencanto.

---

<sup>182</sup> Quiere decir poseída por el orixá, en trance.

## 9.2 UNA IYALORIXÁ CATÓLICA Y NAGÔ.

Le propongo otro asunto de gran interés para mí. Hablo con Maezinha sobre la tradición católica del Sítio y la ‘suspensión de las ceremonias en la capilla’ de lo cual ya había hablado con Papai.

Comienzo por preguntarle por su religión, porque conozco de antemano que es una gran devota de Nuestra Señora de la Concepción e hija de Iemanjá. Imagino que este tema puede animar la conversación.

Maezinha, ¿Cuál es su religión?

—Nagô y la de mi padre. Soy católica y soy nagô.

Le pregunto provocadoramente:

¿Primero nagô y después católica o primero católica y después nagô?

—No. Ya nací católica. En aquella época te bautizaban de niña. Tía Eugenia, mãe de las negras do Patio do terço, mãe de Sinhã e Iaiá era mi madrina de confirmación, fue quien me presentó. Fue mi única madrina y me presentó en nombre de Nuestra Señora de la Concepción. Lo hizo todo: me presentó y me bautizó.

Entonces, las negras do Patio do Terço también eran católicas...

—Son. ¡La mayoría de las personas del candomblé son católicas, chiquilla! La gente del candomblé ahora no quiere más hacer esa unión... Pero lo que yo te puedo decir es que todo xangosero era católico.

Confirmo lo que me dice y aprovecho para preguntarle por una tradición del candomblé: la visita a siete iglesias católicas después que el iaô sale del cuarto de santo.

Porque antiguamente, cuando la persona salía de iaô la primera cosa que hacía era visitar una Iglesia. ¿Era así en el tiempo en que usted fue iniciada?

— ¡Ah! Ese iaô era muy diferente... recorría todas las iglesias, todos los mercados, las casas de santo...

¿Y ya no se hace?

—No. ¿No ves hija mía? No se hace y todo empeoró. Toda casa de santo tenía que hacer aquello. Existía el catolicismo, pero Papai<sup>183</sup> no cree en el catolicismo.

Papai dice que no quiere más catolicismo dentro del Xangô.

—Él tira por otro lado. No sé dónde fue que él vio eso. Él dice que el catolicismo va a acabar y yo le digo “ten cuidado” y quédate allá. Va a acabar con el catolicismo menos en mi casa. A mi madrina<sup>184</sup> nadie me la quita. Yo no me meto con la suya, así qué él no se meta con la mía.

<sup>183</sup> Se refiere a Manoel, su sobrino y pai-de-santo actual del Sítio, que también es conocido como “Papai”.

<sup>184</sup> Se refiere a Nuestra Señora de la Concepción.

Entonces Ud. será la última que practicará el catolicismo aquí en este Xangô, porque Papai dice que va a quitarlo todo...

—Lo quitará todo menos lo mío. Porque Nuestra Señora de la Concepción vive aquí en mi corazón, ¿Quién me la va a quitar? Mi padre hacía el mes de mayo<sup>185</sup>, mi padre era católico, yo me bauticé y me confirmé.

Adão era católico...

—¿Mi padre? Mi padre hacía todo el mês de mayo y no hacía ninguna obrigação para el orixá. El mes de mayo era sólo para Nuestra Señora de la Concepción y se acabó. Y Xangô también.

Pude notar su enorme disgusto con relación a este cambio tan drástico en una de las tradiciones más arraigadas del Sítio. En una mujer tan dulce, tranquila y comedida como Mãezinha este asunto causaba auténtica mortificación, ya que nunca antes estas costumbres fueron alteradas de forma tan radical. Cuando habla de Nuestra Señora de la Concepción su rostro se ilumina y hace el único gesto de autoridad y poderío de toda la conversación: lleva su dedo índice a su corazón y luego me señala con fuerza el suelo de su casa y las paredes, indicándome que ‘de ahí nadie va a quitar a su madrina’.

### 9.3 DINAMITANDO LA TRADICIÓN: EL SÍTIO DE PAI ADÃO CONTRA EL SINCRETISMO.

En la nueva política del líder del terreiro, el catolicismo dentro del Sítio de Pai Adão no tiene sentido, porque —según me explicó—, ningún sacerdote lo había invitado a él a dar un *borí* o a hacer una obrigação en la Iglesia católica.

Retomando la pregunta de Tía Mãezinha cabe preguntarse, ¿Y dónde fue que Papai aprendió eso?

Manoel (Papai) achaca este arraigo al catolicismo por parte de los xangoseros a un ‘error’, a que las personas antiguas son analfabetas, de escasa cultura y no entienden que el catolicismo y el candomblé son religiones diferentes, que pueden y deben funcionar de forma separada..., que si antiguamente ser católico era una obligación, una

---

<sup>185</sup> El “mês de mayo” es una tradición católica muy arraigada en Brasil. Se reza el Rosario durante todas las noches del mes de mayo, un mes dedicado a las apariciones de la virgen María. Se reúnen vecinos, familiares y amigos y rezan juntos todas las noches del mes de mayo el ‘terço’, o sea, la tercera parte del Rosario.

forma de esconder los orixás bajo las imágenes católicas para poder hacer el culto a los orixás, una necesidad, pero en la actualidad eso ya no es necesario.

Sobre este asunto habla con gran erudición citando a algunos autores que estudiaron el candomblé. Noto el efecto de su paso por la universidad, porque al hablar de esta cuestión se muestra más bien como investigador del candomblé, como un académico que busca en los paradigmas teóricos la certificación de lo que me plantea. Sin embargo, Manoel obvia otras perspectivas —también académicas— muy distintas y que podrían ofrecer una explicación más compleja a lo que él considera un “error” provocado por la falta de preparación, la escasa cultura, el analfabetismo o la imposición del catolicismo en otros tiempos.

#### 9.4 OTRAS INTERPRETACIONES DEL SINCRETISMO.

El sincretismo religioso es un fenómeno muy complejo, amplio y con muchas implicaciones. Cuando se mira desde la perspectiva del dominador, puede parecer un recurso del subalterno para esconder bajo las prácticas culturales de aquél algo de su cultura, pero no siempre el sincretismo expresa subalternidad ni dominación o imposición; en ocasiones el dominador también se apropia de algunos elementos de la cosmovisión del subalterno que considera valiosos. Me sumo a las interpretaciones del sincretismo que lo consideran como “complemento” y como “apropiación”, según señalan Segato y Motta, porque reflejan la riqueza y complejidad de este fenómeno.

Para Segato (1995.142):

[...] El sincretismo completó la mitología, empobrecida por las presiones de la esclavitud con imágenes extraídas de una fuente alternativa.

Para Motta (1982.7):

[...] El sincretismo no es una mera concesión de los esclavos a sus señores ni de señores a esclavos, un disfraz utilizado por un negro amedrentado. Por el contrario, posee un aspecto de apropiación legítima de los bienes del opresor por el oprimido.

Considero que ambas lecturas —entre otras posibles— ofrecen una perspectiva más amplia de lo que el sincretismo representa dentro del candomblé y su gran arraigo



dentro de la gente de santo, para quienes estas devociones son complementarias y se viven con el mismo fervor y pasión.

Mientras le escucho explicar por qué el catolicismo y en candomblé deben y pueden separarse, llega a mi mente el recuerdo de mi entrevista con Mãezinha, la iyalorixá más antigua de la casa, disgustada por este viraje que no puede comprender... una anciana que no se enfrenta los cambios que ve en el terreiro ni discute la autoridad de Papai, pero que tiene un límite: tendrán que esperar a que ella muera para quitar el catolicismo del Sítio y de su casa. ¡Nadie le toca Nuestra Señora de la Concepción!, su madrina.

Observo a Papai mientras me habla y veo la enorme distancia entre él y su tía Mãezinha... son dos mundos, dos formas de entender el candomblé, representan la tradición y el cambio en el Sítio de Pai Adão.

#### 9.4.1 EL EFECTO DEL “SESGO AFRICANO” Y LA “REAFRICANIZACIÓN DEL CANDOMBLÉ”.

Por supuesto que puedo entender a Manoel y la lógica del ‘*apartheid religioso*’ que se ha dispuesto a implantar y veo como nunca antes el efecto del “sesgo africano” y del proceso de “reafricanización del candomblé” liderado por algunos académicos. Sus argumentos están perfectamente razonados, pero su posición está completamente fuera de la ortodoxia candomblecista y radicalmente fuera de la tradición del Sítio de Tia Inês.

Mãezinha habla desde los sentimientos, es la voz de la tradición, habla desde la devoción a nuestra Señora de la Concepción y a Iemanjá, devociones que comparte por igual y que coloca en el mismo nivel, un misticismo capaz de abrazar a ambas, y Manoel habla de la independencia de las religiones católica y africana, del error del sincretismo, y de la pureza y africanía del Xangô. Resultaría muy difícil conciliar estas posiciones, porque están hablando en registros, lenguajes y paisajes religiosos diferentes.

## CAPÍTULO 10. WALFRIDO: EL OGÃ MÁS ANTIGUO DEL SÍTIO DE PAI ADÃO REMEMORA LOS VIEJOS TIEMPOS.

La entrevista con Walfrido José da Silva, o ‘Tío Walfrido’, el ogã más antiguo del Sítio de Pai Adão fue muy interesante y se presentó mucho más reveladora de lo que en un principio pude imaginar. Habíamos quedado en el portal del edificio principal del Sítio; esa tarde que hacía un calor terrible, sofocante. Llegó y me saludo brevemente con la mano y a cierta distancia. Nada de besos. Me dijo que hacía un calor ‘*medonho*’, (terrible) quizás para romper el hielo, y nos sentamos y comenzamos a conversar.

Walfrido tiene 87 años, y se muestra un poco arisco y retraído. Percibo también algo de timidez en su forma de responder y de reaccionar ante mis preguntas; se expresa con monosílabos, pero poco a poco el ambiente se va relajando. Al comienzo me mira de soslayo. Siempre que me responde evita el contacto visual prolongado. No gesticula mucho, pero su voz es firme, contundente. Es un hombre humilde, que aborda la entrevista con la sencillez de quien no se considera importante, salvo en su condición de “celador de orixá”. Cuando le llamo por el título honorífico que le corresponde dentro de la casa, me rectifica, prefiriendo ser considerado *ogã*, y no *axogún*.

Comienzo preguntándole por la historia del lugar, lugar que conoce muy bien porque nació ahí. Es un buen punto de partida para luego avanzar hacia otros temas de los cuales me interesa conocer su visión, porque no hay otras personas —además de él y de Tía Mãezinha—, que hayan permanecido de forma continuada en el terreiro durante más de 80 años. Si él me lo permite, no desaprovecho la ocasión para tocar muchos asuntos de enorme trascendencia para mi estudio. Y sucede que hablamos durante mucho tiempo y que la conversación resulta fundamental para comprender algunos detalles que en un principio se me presentaban confusos.



*El Ogã Walfrido. Hijo de Xangô y de Iemanjá, a sus 87 años. Foto tomada el día de la entrevista en el Sítio de Pai Adão.*

Debo comenzar advirtiéndolo que Walfrido pertenece a la vieja guardia del candomblé y que por ello representa por antonomasia la figura tradicional del ogã. Un ogã es un hombre de respeto dentro del terreiro. Tradicionalmente, en el espacio de los cultos afrobrasileños, el ogã es imaginado como un hombre viril, un macho; en los candomblés tradicionales los ogães representan la masculinidad. Si la categoría *iabá* encarna la dulzura, la feminidad, el cariño maternal, el encanto y todos los gestos que indican cuidado por y hacia los demás, asociados al cuerpo de la mujer — mães-de-santo, *ekedes*<sup>186</sup>, *madrinhas*<sup>187</sup> o *jibonã*<sup>188</sup> — el ogã estaría asociado a la categoría *aboró*, representando la virilidad, la masculinidad, la impulsividad y el autoritarismo.

Las categorías *iabá*, *aboró* y *metá* son muy importantes en la construcción del imaginario género dentro de los cultos. Junto a las categorías *iabá* y *aboró* —que representan respectivamente lo femenino y lo masculino—, estará la categoría *metá*, que representa el hibridismo —lo femenino y lo masculino en un mismo ser—, y

<sup>186</sup> Una *ekede* o *ekedi*, es una asistente de la mãe-de-santo en el terreiro. Su función principal es auxiliar, proteger y ayudar a las hijas de santo cuando caen en trance para que no se caigan, o no se hagan daño en el tiempo en que las posee el orixá. Les visten con las ropas rituales cuando caen en trance en el cuarto de santo y cuando llegan al salón donde se baila para los orixás les secan el sudor, les previenen si hay algún objeto con el cual puedan lastimarse. Las *ekede* o *ekédi* no caen en trance.

<sup>187</sup> Se llama *madrinha* o *madrinha de santo*, a la mãe-de-santo que acompaña a la persona mientras está siendo iniciada, en la ceremonia de *feiturá*. Es una figura de protección y cuidado del *iaô*.

<sup>188</sup> La *jibonã*, es otra de las auxiliares de la mãe-de-santo. Sus funciones principales consisten en asistir a las hijas de santo durante la iniciación o *feiturá*. Ellas son las que le llevan la comida al cuarto donde permanecen recluidas. Enseñan a las *iaôs* a tratar con el orixá; también pueden castigarles si cometen alguna falta. En general, la *jibonã* fiscaliza para comprobar que todo se está haciendo correctamente.

terciando entre ellas todas las ‘cualidades’ de cada uno de los orixás *aborós*, *iabá* y *metás*, multiplicando de esta forma las expresiones de género y los atributos socioculturales a éstas atribuidos. En este panorama tan complejo de género, la categoría *iabá* configuraría el “eterno” femenino de las categorizaciones bipolares de género y la categoría *aboró* sería su contraparte, o sea, el “eterno” masculino, como señala Felipe Rios (2004; 203).

Sin embargo, por el carácter antiesencialista de la construcción de género en las religiones afrobrasileñas, estas atribuciones de género no se corresponderán de forma dicotómica con las anatomías de macho/hembra (cf. Segato, 1995). No obstante, y aunque lo femenino no esté restringido exclusivamente a las mujeres ni lo masculino a los hombres, dentro de los cargos que una persona de santo puede ostentar hay ciertas diferencias con relación al sexo y al género. Es posible hablar de una división sexual del trabajo en los cultos afro, ya que los hombres no son *jibonas* o *ekedes*, ni las mujeres reciben ‘*mano de faca*’.

Estas atribuciones diferenciadas pueden resultar y de hecho resultan en asimetrías que producen diferentes estatus dentro de los cultos. Aunque dentro de los cultos estas asimetrías no se manifiestan de forma radical, no es posible negar que existan y que generen concepciones y posiciones diferentes dentro de los cultos para hombres y mujeres y discursos de género muy peculiares con relación a las cualidades de hombres y mujeres, según los roles que desempeñan en los cultos.

El cargo de ogã, como afirma Birman<sup>189</sup> (1995, p. 96) es generalmente ejercido por hombres y está asociado a la masculinidad en sentido pleno. Entre las funciones que pueden desempeñar los ogães está ‘cortar’, o sacrificar animales y tocar los ilús o tambores rituales. Para ejercer ambas funciones, los hombres pasan por una ceremonia que les autoriza a ejercer tales responsabilidades. También algunos hombres importantes (políticos, intelectuales, empresarios, etc) pueden ser nombrados como ogães o “protectores de los terreiros”, como fue el caso de Bastide en el terreiro Axé Opô Afonjá de Mãe Senhora. Stefania Capone<sup>190</sup> describe las especificidades de esta designación:

---

<sup>189</sup> Patricia Birman. *Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995.

<sup>190</sup> Stefania Capone. *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Contra Capa/Pallas, 2004; p.41.

[...] Para los hombres existe un cargo ritual *ad hoc* que les permite marcar su filiación al grupo de culto sin que tenga que someterse completamente a un orden jerárquico difícil de aceptar: se trata del título de ogã, otorgado a hombres que no entran en trance. El ogã representa al protector del terreiro, una persona de un *status* social generalmente superior, que ayuda material y financieramente al terreiro.

Ser escogido como ogã es una señal de distinción, pues emana directamente de los dioses, por mediación de sus iniciados en trance. Al mismo tiempo, nada mejor que un doctor, un profesor, un hombre instruido para representar al terreiro.

En casos como los que describe Capone, el título de ogã es más bien un título honorífico; ha sido otorgado a antropólogos y médicos, a hombres de prestigio y poder que estudiaron los candomblés, como Arthur Ramos y Edison Carneiro. Ramos reconocía que había aceptado del nombramiento “con fines científicos para la investigación”<sup>191</sup>.

Aunque hay casos excepcionales en que las mujeres han recibido la potestad ritual de tocar los tambores sagrados en el candomblé, y en el recuerdo de los antiguos se encuentran algunos nombres de mujeres insignes que tocaron los ilús, y lo hicieron muy bien —como recuerda el ogã Walfrido—, en ningún caso las mujeres reciben la ‘mano de faca’. Consecuentemente, una mujer no puede ser propiamente *ogã*, ejerciendo todas las funciones asociadas al cargo, ya que no podría *cortar*.

En la Jurema en Pernambuco<sup>192</sup> —un culto de posesión muy vinculado al candomblé—, hay mujeres que han sido confirmadas como ogã. Como explica Cavalcante<sup>193</sup>; las mujeres que han sido confirmadas como ogã dentro de los cultos de Jurema y que tocan los ilús, son asociadas a orixás *aborós* y la mayoría son mujeres masculinizadas o declaradamente lesbianas. Justamente esta pérdida de la feminidad ha sido fundamental para conseguir aceptabilidad y respeto como ogãs. Esta autora señala que las mujeres que han adquirido este cargo musical y religioso son musicalmente muy competentes, ya que es un ámbito masculino y casi exclusivamente de hombres,

---

<sup>191</sup> Op cit. 45.

<sup>192</sup> En una Jurema muy antigua, liderada por Dona Benedita, hay una mujer confirmada como ogã, según relata Laila Andresa Cavalcante Rosa, quien realizó un estudio sobre las juremeiras de la nación Xambá en Olinda, Pernambuco. En este estudio titulado: *As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE): músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada* (2009), la autora explica y documenta la presencia de mujeres ogã, cuya posición dentro del culto de posesión es similar a la de los hombres ogã; justamente la masculinidad de estas mujeres ha sido un elemento fundamental para consolidar esta posición y adquirir respeto dentro del culto. La mayoría son declaradamente lesbianas y otras prefieren no pronunciarse abiertamente al respecto de la masculinidad de las mujeres que tocan los ilús. Una de estas mujeres llamada Gloria, con respecto a esta controversia sobre si las mujeres que tocan los ilús son o no masculinas, señaló que es mejor “dar la respuesta tocando” (op. Cit. 227).

<sup>193</sup> Op. Cit. 227s.

tanto en la parte del orixá, como en la Jurema. En los candomblés de Bahía, no obstante, sería impensable que una mujer fuera confirmada como ogã.

Walfrido es un ogã cuya personalidad y disposición encajan perfectamente en la categoría *aboró*, y se distancia de los hombres afeminados o *adaferó*, como él les llama. En su testimonio podemos ver que representa ese lado masculino pleno y tradicional dentro del Sítio de Pai Adão. Este ogã recuerda que durante un tiempo en el Sítio fue prohibido que los *adaferó* entraran en la rueda de las baianas a danzar para los orixás y él explica el por qué de esta prohibición y su anuencia con esta medida tomada por Dona Joana Batista, la *iyalorixá* que sucedió a Inês en el cargo y que fue —según explica—, quien puso una placa indicando esta interdicción.

Otro aspecto muy importante que revela el testimonio del ogã Walfrido, es que la mayoría de los hombres en el Sítio de Pai Adão no completaron la ceremonia de *feiturá*, ni salieron de *iaô*. El hecho de haber nacido o haberse criado en el *terreiro* era ya considerado una forma de estar iniciado en el culto, de modo que se hacía una *obrigação* al orixá de la casa y era suficiente para desempeñar cualquier función en el *terreiro*, sin que fuera necesario completar la iniciación. De modo que podemos deducir de este testimonio que la mayoría de los hombres del Sítio de Pai Adão nunca rasparon su cabeza. Estar en linaje de Inês o de Adão por afinidad o por consanguinidad era entrar de hecho en la jerarquía de la casa de Iemanjá, prevaleciendo este vínculo sobre las ceremonias que se requerirían a cualquier otra persona ajena al *terreiro*.

Roberto Motta Motta (1977-1978) y Maria do Carmo Brandão(1986) , antropólogos que forman parte de esa escuela de estudios afropernambucana especializada en los cultos denominados Xangôs —a la cual pertenecen investigadores prestigiosos como Ulysses Pernambucano (1932), Gilberto Freyre (1988), Waldemar Valente (1955), Gonçalves Fernandes (1937), Vicente Lima (1937) y René Ribeiro (1952)— y que conocieron personalmente a algunas de sus más ilustres autoridades religiosas, nos dicen algo con respecto a la figura de Pai Adão, que puede aclarar algo que está implícito en el testimonio del ogã Walfrido<sup>194</sup>:

---

<sup>194</sup> Maria do Carmo Brandão e Roberto Motta. Adão e Badía: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. En *Caminhos da alma. Memória afrobrasileira*. Vagner Gonçalves da Silva (organizador). São Paulo, Selo Negro Edições, 2002:81.

[...] Nos parece que efectivamente prevalecía, y todavía prevalece, entre los miembros más eminentes de la familia de Adão, la creencia de que estuvieran por encima de los ritos ordinarios de la iniciación, tanto para recibirlos como, muchas veces para entregarlos. Pai Adão, como el Cardenal Richelieu, que consideraba por debajo de su dignidad celebrar misa salvo en ocasiones especialísimas, confiando la ejecución de los sacramentos a eclesiásticos de menor rango, probablemente no quería pasar a cortar y raspar cualquier candidato o candidata que apareciera. En fecha más reciente, Badía revelaba esta costumbre de forma semejante aunque tal vez menos severa. Y efectivamente, no se podría imaginar a babalorixás tan eminentes como Malaquías o Manuel saliendo de “iaô”, es decir, saliendo pintados y disfrazados del pegi y siendo presentados en estado de trance a la congregación, dando vueltas en torno del salón y proclamando solemnemente su *digina* (nombre iniciático) como si se tratara de un miembro cualquiera del bajo clero, aunque muchos que comenzaron por ahí hayan llegado a los más altos puestos. Los adâmidas<sup>195</sup> por la fuerza del carisma personal o heredado, ya nacen en el ápice de la jerarquía y sería como si menospreciaran ese carisma si se sometieran a una iniciación convencional.

Pero además de esta prerrogativa que tendrían los descendientes de Adão —y los moradores del Sítio por extensión—, los hombres-varones no salen de iaô, según Walfrido, algo que estaría asociado a la feminidad, al *jeito feminino*, a la forma de ser de las mujeres, o la feminidad. Las mujeres y los adaferó sí pasarían por este ritual de iniciación, así como los hombres ajenos al linaje Adão. Esta declaración de Walfrido me resultó tremendamente importante, ya que demarca de alguna manera las sinuosas líneas donde se cruzan las posiciones de género y las anatomías, mostrando una vez más, que en los cultos afrobrasileños las anatomías, los géneros y sexos no se establecen siguiendo el mandato de género dominante. No obstante, y a pesar de esta cualidad no esencialista de los cultos afrobrasileños en materia de sexo-género, podemos afirmar que en el pasado este terreiro no fue un espacio abierto al travestismo ni a la transexualidad ritual, ya que quedó prohibido que los *adaferó* —los hijos de santo homosexuales—, entraran en la rueda de las baianas y danzaran para los orixás.

La placa que establecía tal prohibición finalmente fue retirada, pero el hecho de que estuvo ahí en el salón donde los hijos e hijas de santo danzan para los orixás constituye un hecho singular que señala que, si bien el candomblé ha sido considerado por muchos estudiosos (Landes, Ribeiro, Fry, Birman, Rios, Segato y otros) un culto abierto a las diferentes formas de estar en el género y en la identidad sexual, en el Sitio de Pai Adão —al menos durante un tiempo—, hubo una política de restricción y negación del espacio ritual a los hombres manifiestamente homosexuales o gays, incluso bajo la posesión de sus orixás. Es muy importante señalar la gravedad de este

---

<sup>195</sup> Los autores se refieren con este término a los descendientes de Adão.

hecho, ya que prohibir a un hijo de santo danzar para su orixá —sea o no adaferó—, es prohibir al mismo orixá que se haga presente en el salón, ya que cuando un hijo de santo está en trance es el propio orixá quien toma su cuerpo y danza.

Hoy en día Walfrido reconoce que no se puede rechazar a nadie y que los adaferó pueden danzar en el Sitio, porque tienen derecho a hacerlo como cualquier hijo de santo; además, entre ellos hay “*gente delicada, gente de buena calidad*”. Así que no hay ningún impedimento para que dancen los adaferó, siempre y cuando lo hagan sin exhibicionismo y con recato.

No seré yo quien critique a un anciano de 87 años por estas consideraciones prejuiciosas sobre los homosexuales; pero las explicaciones del ogã me recuerdan los discursos actuales donde la homofobia se expresa en términos “políticamente correctos” y se construyen imaginarios sobre los homosexuales —lesbianas o gays— cuya aceptabilidad depende de la posición que mantengan con relación a la sociedad mayoritaria, más aceptables cuanto más discreto y moderado sea su comportamiento en la sociedad dominante. La sociedad dominante —patriarcal y machista— no quiere que la heteronormatividad se vea amenazada por otras opciones de género y por las diversas formas y expresiones de la sexualidad humana.

Me gustaría señalar también una peculiaridad del Sítio de Pai Adão, singularidad que aparece de forma muy categórica en las declaraciones de Walfrido y que formaba parte de la visión que tuvo la fundadora al establecer el lugar de culto: todos los habitantes del terreiro son hijos de Iemanjá Ogunté, más allá de su ‘orixá de cabeza’.

En África, antes de la diáspora provocada por la esclavitud, los cultos a los orixás eran realizados por todos los miembros de una familia o de todo un clan, y el orixá formaba parte de la herencia espiritual de la familia en su conjunto; era un bien espiritual, un patrimonio destinado a ser heredado y transmitido ya fuera por la vía materna o paterna, según fuera un matrilineaje o patrilineaje. Pero el sistema esclavista de explotación, a través de los procesos de desocialización, despersonalización, desexualización y descivilización, rompió todos los vínculos esenciales de esos africanos, que una vez capturados y transformados en mercancía, se convirtieron en idóneos para ser reintroducidos como “extranjeros absolutos” en la sociedad esclavista receptora, como explica Claude Meillassoux (1990:114).



Bajo este sistema tan cruel de expropiación de todas las disposiciones que, como seres humanos adquirimos y desarrollamos para vivir en sociedad, y que no sólo rompió los lazos del esclavo con su sociedad de origen sino que actuó en el sentido de impedir que pudiera volver a reconstruirlos, los cultos familiares y clánicos no podrán ser reproducidos en el Nuevo Mundo tal y como fueron realizados en África. De modo que será a través de la “familia de santo”, como señala Segato (1995) y en los terreiros, donde los esclavos y sus descendientes encontrarán un nuevo lugar de socialización, donde encontrarán una nueva familia y donde establecerán vínculos rituales que tomarán el lugar de los lazos de parentesco consanguíneo.

Por lo que nos cuenta Walfrido, parece que Inês preservó en el terreiro esa estructura africana estableciendo un culto familiar a un orixá tutelar —Iemanjá Ogunté—, que es la divinidad tutelar de la familia de santo, compuesta por parientes, hijos de santo y allegados de Tia Inês que vivieron en el terreiro hasta hoy en día. Probablemente de esta adaptación del sistema de culto africano al nuevo contexto se derivaron dos consecuencias en el Sítio de Pai Adão: el hecho de que una obrigação al orixá de la casa, a la Iemanjá de la casa o al Xangô de la casa sea suficiente para quedar “iniciado”, sin que fuera necesario pasar de forma individual por la ceremonia de feitura para desempeñar cualquier función dentro del terreiro y que todos los hijos de la casa sean hijos de Iemanjá —la santa de la casa, como señala Walfrido—, al margen de la divinidad específica que sea atribuida como ‘orixá de cabeza’ de forma individual. Es precisamente esto lo que deduzco cuando Walfrido dice que “*la santa de la familia es Iemanjá*”. De esta forma Tia Inês, la fundadora del Sítio de Adão habría combinado el culto familiar al orixá tal y como se hacía en África, con la iniciación individual a través de la cual cada adepto accede a la familia de santo en la sociedad receptora de los esclavos.

Sobre los cambios más importantes ocurridos en el Sítio de Pai Adão, Walfrido señaló también —como lo hiciera Mãezinha—, la desaparición de las tradiciones católicas que acompañaban y formaban parte conjuntamente de las ceremonias del candomblé como algo que cambió y mucho en el terreiro. En este punto hubo una coincidencia total en ambos testimonios. Pero como ogã, Walfrido señaló otros cambios muy significativos: la dificultad para encontrar personas dispuestas a cumplir con el rigor que exigen determinadas ceremonias y cómo esto influye en que poco a poco dejen de realizarse algunos ritos importantes de la casa, como ofrecer un buey o un

cágado a Xangô, animales que requieren de un compromiso riguroso y restricciones importantes por parte de todos los que participan en dicha ceremonia. La dificultad cada vez mayor de encontrar personas dispuestas a cumplir ese *resguardo*, ha ocasionado que sea infrecuente ofrecer determinados animales a los orixás.

Con respecto a la fundadora del Sítio y al hecho de que éste perdiera su nombre, Walfrido se mostró muy contundente: este Sítio siempre fue de Tia Inês. También se mostró dolido por la desconsideración de tantas personas que defraudaron a Tia Inês, ya que ella les acogió en el terreiro, les dio un lugar donde vivir y les acogió en su familia de santo y les encomendó una única cosa a sus herederos espirituales: que cuidaran y celaran la casa de Iemanjá. Pero por lo visto, muchos han traicionado este mandato de Tia Inês, cuyo espíritu debe estar aún sin sosiego viendo cómo la casa de Iemanjá se ha ido reduciendo hasta sus límites actuales. Walfredo se queja de la dejadez de los moradores del Sítio, que no cuidan lo que recibieron gratuitamente; cree que todo en el Sítio debería estar más cuidado, para honrar la memoria de Tia Inês.

Considero que este testimonio es una pieza fundamental de este trabajo por todos los detalles que ofrece sobre la historia del Sítio y la figura de su fundadora: Ifá Tinuké, o Tia Inês.

A continuación presento algunos de los momentos más importantes de esa conversación.

#### 10.1 EL SÍTIO SIEMPRE FUE DE TIA INÊS.

¿El Sítio de Pai Adão fue conocido primero como Sítio de Tia Inês?

—Era Tia Inês la dueña. El nombre de Pai Adão, es lo siguiente: la gente comenzó a decir Sítio de Pai Adão por causa de que cuando ella murió él se quedó muchísimo tiempo aquí, pero este Sítio era de Tia Inês. Es más, ella se lo dejó a los orixás. Ella lo compró, vivió aquí muchísimo tiempo y se lo dejó a Iemanjá Ogunté, que es directamente la dueña.

Ella no se lo dejó entonces a ninguna persona...

—No. Lo dejó para que celaran y cuidaran el santo. Lo dejó para eso.

Iemanjá es la santa de la familia. Yo mismo soy hijo de Xangô, otro es hijo de Ogún, pero aquí todos somos hijos de Iemanjá, porque es ella la dueña de todo aquí. Ella

(refiriéndose a Inês) vino y dejó eso todo aquí en nombre de Iemanjá Ogunté. Entonces ella es la santa de la familia.

¿De todo el mundo?

—De todos.

¿Ud, recuerda de qué nación o de qué lugar de África era Inês?

—No sé si era de Angola. Yo lo que sé es que era de Nagô.

¿Siempre fue Nagô?

—Siempre... aquí toda la vida fue Nagô.

¿Ella no tuvo hijos?

—No. Ella tenía parientes. Ella bautizó a mi mamá, casó a mi mamá, ella bautizó a mi tío, hermano de mi madre, entonces se quedó en la familia. La familia de ella éramos nosotros. Ahora ella criaba otras personas que yo recuerdo bien: a Vicência y a Zé Querino.

¿Y después de que ella murió quién asumió el terreiro?

—Ze Querino. El que fue criado por ella y que vivía con ella. Después fue que vino Pai Adão. Pai Adão era de aquí, pero no era responsable por nada aquí. Es más, él tenía su casa Allá en Bom Conselho; después fue que vino para acá hasta que murió en el 36.

## 10.2 UN AXOGÚN DE LA CASA: LA PREEMINENCIA DEL LINAJE SOBRE EL RITUAL.

¿Usted es el axogún<sup>196</sup> más antiguo de la casa?

—Ogã.

¿Cuántos años hace que Ud. presta sus servicios como ogã aquí?

—Yo nací y me crié aquí.

Y Ud. para realizar esa función de sacrificar animales, ¿Recibió la ‘mano de faca’?

—Cualquiera que nació y se crió aquí en la casa puede cortar cualquier cosa.

¿Y cuántos años de santo Ud. Tiene?

— ¿Años de santo? ¡Muchísimos! Yo nací aquí dentro.

¿Pero Ud. tuvo ceremonia de *feituría*?

---

<sup>196</sup> Un *axogún* es un auxiliar de categoría y respeto dentro de la religión, que sacrifica los animales que serán ofrecidos a los orixás. Tiene que tener ‘*mano de faca*’, es decir debe haber recibido la autorización ritual para coger el cuchillo (de ahí *faca* = cuchillo en portugués) y matar.

—No, no. Sólo me lavaron la cabeza<sup>197</sup> y sabíamos más que toda esa gente por ahí. Aquí nosotros no salimos de iaô ni cosas de esas..., ni quiero.

Me sonrío al ver la rotundidad de la respuesta y le pregunto:

¿Por qué?

—Porque me parece una payasada. Ese asunto es más bien cosa de esos adaferó<sup>198</sup> y también de las mujeres; es con ellos que combina eso de iaô. ¡Yo ni danzo!

Entonces, ¿Ud. nunca fue raspado<sup>199</sup>?

—No quiero ser raspado ni nada de eso. El barbero es el único que me raspa la cabeza.

¿No quiso nunca? ¿Ni cuando era joven?

— No. ¿Y ahora que tengo 87 voy a querer? ¡Dios me libre! Aquí cuando éramos niños, la gente tenía miedo de pasar por delante del terreiro; pasaban por la acera de enfrente, allá, del otro lado...

¿Por qué?

—Con miedo de Xangô. Hoy en día no, hoy no hay orixá ni más nada. La gente se lo toma a la ligera. La gente se lava la cabeza, hace cualquier negocio y ya pone un terreiro ahí abajo, otro allí; ahora está volviéndose una irrisión. Antiguamente sólo había ese terreiro aquí, otro en Campo Grande... era así. Hoy no. Hoy hay uno detrás de otro y otro enfrente. El más viejo de Pernambuco es éste.

Como ogã de la casa, ¿Qué animal Ud. considera que es el más difícil de ofrecer al orixá?

Por ejemplo, según el ritmo de la casa de Nagô aquí, si tienes que dar un buey a Xangô. Un buey o un cágado<sup>200</sup>, porque ambos tienen la misma ceremonia.

¿Y un cágado que es un animal tan pequeño tiene la misma ceremonia que un buey?

—Es la misma cosa. Para dar un buey aquí, según el ritmo de la casa, el axogún que acompaña al pai-de-santo, el pai-de-santo y todos los que estén acompañando la matanza dentro del peji, tienen que cumplir treinta y seis días de resguardo<sup>201</sup> y de seis en seis días hay que dar una obrigação<sup>202</sup>. A los doce días la misma cosa, a los veinticuatro lo mismo, hasta los treinta y seis, que se cierra y hay que dar un carnero y un toque. Por eso es que aquí casi nunca se da buey a Xangô, porque la gente ya no cumple ese resguardo. Es difícil encontrar personas que lo cumplan.

<sup>197</sup> La ceremonia de *lavar la cabeza* es una ceremonia preliminar en el candomblé.

<sup>198</sup> *Adaferó* es el nombre en yoruba del hombre homosexual.

<sup>199</sup> En la ceremonia de iniciación, se raspa la cabeza del iaô. Así que estar ‘raspado’ es otra forma de decir que pasó por la ceremonia de *feiturá*, que ha sido ‘iniciado’ en el culto a los orixás.

<sup>200</sup> La tortuga de tierra se llama *cágado* en portugués y *àjá* en yoruba. Es un animal que se le ofrece a Xangô.

<sup>201</sup> El resguardo es un tiempo en el cual la persona se aparta de la rutina habitual por diversos motivos; se recoge generalmente en la casa de santo para cumplir con una serie de requisitos: no sale de noche, no va a fiestas, duerme en una estera en el suelo, come con la mano, y se abstiene de tener relaciones sexuales. Dependiendo de la casa este resguardo puede durar más o menos y puede ser más o menos estricto.

<sup>202</sup> Ofrendas rituales a las divinidades.

Walfrido, ¿Ud. sabe por qué las mujeres no pueden entrar en el cuarto de balé<sup>203</sup>?

—No lo sé, pero no deben entrar. Y yo apoyo totalmente que no entren.

¿Por qué?

—Porque no entran. Es la tradición de la casa. ¡Y ni siquiera todos los hombres entran! Los hombres tampoco pueden entrar a discreción, no. Quien no entiende mucho no puede entrar ahí. Donde está el alma del secreto es ahí, así que no todo el mundo puede entrar ahí. No. Y principalmente las mujeres. Las mujeres aquí no tocaban ni el bombo, ni los ilús, no llegaban ni siquiera cerca, porque los ilús de aquí comen, reciben obrigação, son tratados, hay cosas dentro de ellos y las mujeres que menstrúan no pueden pasar cerca de los ilús. No pueden. Las mujeres aquí no tocan.

Entonces, ¿Aquí nunca una mujer tocó los ilús?

—No. Y aquí había una mujer que sabía tocar. Amara. También Nair. Eran hijas de santo de aquí, pero no tocaban aquí. Tocaban afuera en otros candomblés. Ellas tocaban y cantaban muy bien.

### 10.3 “ESTÁ PROHIBIDO QUE DANCEN LOS ADAFERÓ”.

Hubo un tiempo en que aquí en el Sítio fue colocada una placa para que los homosexuales no danzaran aquí en el terreiro, según me dijo Papai. ¿Ud. lo recuerda?

—Había una placa que decía así: está prohibido que dancen los adaferó.

¿Por qué?

—En vista de que la mãe-de-santo no quería, Joana Batista. Y en ese punto estoy de acuerdo con ella. Las mujeres salen, porque más que mujeres hay adaferós danzando. Ellos son muy exhibidos, y gesticulan tanto con los brazos que es capaz que hasta le puedan dar un golpe en la cara a las mujeres. ¡A veces aquí sólo hay adaferó!

No los podemos echar, porque nadie tiene el derecho de echarlos y entre ellos hay gente delicada, de buena calidad. Por ejemplo, si viene gente de otro terreiro y vienen tres, cuatro o cinco, no los puedes botar para afuera. Hay que aceptarlos.

¿Y cuándo fue que se quitó esa placa?

—Estando ella viva. Fueron volviendo poco a poco con Joana Batista y después con Irací Vilela es que ellos danzaron muchísimo aquí. Hay gente muy buena, educada, pero también hay gente muy escandalosa.

---

<sup>203</sup> El *cuarto de balé* es un recinto separado donde se rinde culto a los espíritus o *eguns*. Es la casa de los muertos.

#### 10.4 LOS CAMBIOS.

Y en los tiempos en que Ud. era joven, ¿Cómo era el funcionamiento de la casa de santo y hasta ahora, qué es lo que más cambió?

—Ah, cambió mucho. Cambiaron mucho. Aquí no hubo más *mes de maio*<sup>204</sup>, cosa que antiguamente teníamos. Era obligatorio que todo el mundo se quedara aquí y sólo se podía salir después que se terminaba de rezar. Adão hasta el Corazón de Jesús festejaba. Aquí había *lapinha*<sup>205</sup>. Todo se preparaba para que los niños vinieran y para que las jóvenes bailaran; jóvenes vírgenes de verdad; no mujeres. A veces estamos tocando aquí y ellas salen y se van a otro lugar. Las cosas están muy modernas, ya no quieren saber de otras cosas, no.

¿Adão era católico?

Mucho. No se perdía una misa.

Era practicante entonces... asistía a la Iglesia e iba a misa...

—Iba. Iba.

Aquí, por ejemplo, si alguien moría, antes de hacer el *axexé*<sup>206</sup> tenía que ir a la Iglesia, hacer una misa<sup>207</sup> y después de la misa venía para acá, todos vestidos de blanco para comenzar el despacho aquí.

Entonces primero era la misa y después el *axexé*.

—Primero la misa.

¿Siempre fue así?

—Siempre.

Ud. recuerda si en aquellos tiempos cuando el *iaô* salía visitaba las iglesias católicas.

—Ah, sí. Iba. Recorrías otros *terreiros* y las iglesias.

¿Ud. es católico?

—Gracias a Dios sí. Aunque es raro que yo vaya a misa; voy de tiempo en tiempo, pero que soy católico, soy.

Y esta capilla fue muy utilizada según tengo entendido.

Daban misas, bautismos, comuniones, confirmaciones y dicen que bodas también. Venía un cura de la Iglesia católica. Era una capilla de verdad.

<sup>204</sup> El '*mes de maio*' es una tradición católica que ocurre en dicho mes: todas las noches del mes se reza el Rosario en loor de la virgen María. Las personas se juntan en las casas o iglesias para rezar el Rosario.

<sup>205</sup> La *lapinha* es una representación pastoril típica del folclore nordestino. Se hace en loor del niño Jesús frente al pesebre. En esta representación sólo participan jóvenes vírgenes (niñas o jovencitas que todavía no han tenido relaciones sexuales). Se hace la noche de Navidad.

<sup>206</sup> Ceremonia fúnebre en el *candomblé*.

<sup>207</sup> Se refiere a una misa de cuerpo presente.

### 10.5 LO QUE QUEDA DEL SÍTIO DE TIA INÊS.

Señor Walfrido, me dijeron que el Sítio en el pasado ocupaba un espacio mucho más grande. ¿Por qué se ha quedado tan pequeño?

—Porque lo fueron vendiendo. Los que fueron quedándose a cargo después que Inês murió. Este Sítio iba hasta allá, hasta el otro lado de la calle principal; yo mismo nací aquí en el Sitio pero del otro lado, atravesando la calle, casi dando al fondo de la comisaría, para que tengas una idea de lo grande que era.

¿Y cómo se quedó tan pequeño?

—Y todavía lo quieren hacer más pequeño. Esa carpintería de ahí era del Sítio; quiero decir que el terreno era del Sítio. Este Sítio tenía 60 metros de ancho por 155 de fondo. Pero se fueron comiendo los pedazos e hicieron un muro. Hoy en día no es ni la mitad.

### 10.6 ALBAÑIL, OGÃ, PERO PAI-DE-SANTO ¡DE NADIE!.

¿Ud. va a otros terreiros a prestar sus servicios como ogã?

—No. No hago ese tipo de servicio no. Acompaño a quien lo hace. Es lo siguiente: yo soy albañil, encargado de obra. Hoy en día como ya no trabajo acompaño a quien va, pero yo no hago nada. A veces Papai va comprando, haciendo esto o lo otro y yo le acompaño. Voy con él, pero no soy pai-de-santo de nadie.

Entonces Ud. nunca se consideró pai-de-santo...

—No.

Celador de santo sí.

—Ah. Eso sí.

## CAPÍTULO 11. EL DESENCANTO DE LOS ANTIGUOS.

En ambos testimonios —el de Tía Maezinha y el de Walfrido— hay algo que me estremece: un desencanto y a la vez un descrédito por cómo hoy en día son tratadas las cosas de los orixás. Pude sentir ese dolor y ese sufrimiento en mi conversación con ambos. Si Tía Mãezinha refiriéndose a una hipotética llegada de su padre el terreiro me dijo “lo encontraría todo cambiado y no creería en nada”, Walfrido me dijo —con la sobriedad y mesura de un anciano que lo ha vivido todo dentro del santo —, que ya no hay temor de los orixás, que la gente se lo toma como algo irrisorio, como un negocio; montan un terreiro aquí y otro allá, cuando antiguamente la gente respetaba tanto al orixá, que ni siquiera pasaban muchas veces por la acera del terreiro, sino que preferían pasar por la acera de enfrente. *“Ahora el santo cambió; hoy llegan de las fiestas borrachos y encima queriendo danzar; se ponen ahí enfrente, deshonrando. Pero nosotros les vamos arriba con un palo y los sacamos para afuera. ¿Tú has sido invitado? ¿No? ¡Entonces vete a abusar al infierno! ¡Aquí no!”*.

En ese momento la bravura se apodera del anciano, que habla con la fuerza y el vigor de un joven dispuesto a desafiar ‘*cacete en mano*’ (con un palo en la mano) a cualquiera que le falte el respeto a los orixás.

No puedo precisar cuál de los dos testimonios me causó más impresión, ni cuál de ellos fue más contundente a la hora de expresar el descrédito por cómo hoy en día se tratan las cosas del santo, una religión a la que han dedicado toda su vida. Si *desde fuera* la gente ya no respeta a los orixás, *desde dentro* también las cosas han cambiado. La religión que conocieron ambos ya no existe, al menos en la forma como ellos la vivieron; *“el ritmo de la casa es otro”*, como me dijo en otro momento de la entrevista el ogã Walfrido. Los orixás no hablan, o como dijo Tía Mãezinha: *“ya no hay recado de orixá”*. Los orixás no se manifiestan como antes ni castigan como antes.

Si los hijos de santo no respetan a los orixás, si los miembros de la casa ya no siguen las tradiciones ni guardan los secretos, si se pierde la fe, pueden seguir cantando, danzando para los orixás, pueden seguir ofreciendo sacrificios, pero el orixá no estará ahí. Ya no es fácil encontrar hijos de santo que quieran participar de una de las ceremonias más sagradas del Xangô, como es el sacrificio de un *cágado*, porque casi nadie está dispuesto respetar el resguardo que conlleva participar en un ritual tan



sagrado. De modo que Xangô ya no puede comer ni *cágado*, ni buey. Es lógico que habiendo cambiado tanto las cosas, Walfrido —el ogã más anciano del Sítio—, y heredero espiritual de su fundadora, Tia Inês, se muestre decepcionado.

Paradójicamente, mientras estos respetables ancianos, referencias indiscutibles del terreiro por su senioridad y respaldo dentro del axé de la casa, sienten que se pierden las tradiciones y que se pierde la fuerza del orixá, que se va perdiendo el fundamento mismo de la casa, el terreiro ha ido aumentando su valor político y su presencia en la sociedad recifense bajo el mandato de su líder actual, Manuel do Nascimento Costa, abriéndose a toda la sociedad y al mundo, como un espacio histórico y cultural desde el cual se propagan las tradiciones afrobrasileñas.

Si José Jorge de Carvalho (1985; 3) señalaba que la nostalgia por los tiempos antiguos no se transformaba en un elemento inhibitor, sino que por el contrario, servía de estímulo para que los nuevos miembros sintieran orgullo por un pasado glorioso y estuvieran motivados a sumar a esa historia grandiosa la suya propia, no fue eso exactamente lo que yo vi, ni lo que mis entrevistaos me manifestaron. En las personas que yo conocí, al tratar sobre el pasado y el presente del Xangô noté un sentimiento de dolorosa aceptación de la realidad, la confirmación de que ya no estamos ante la misma cosa, sino ante otro culto, otra devoción y otras tradiciones, y que —a pesar del ello—, vale la pena seguir venerando a los orixás, haciendo las cosas lo mejor posible dentro de las nuevas circunstancias.

Quizás o precisamente por eso, un collar de cuentas lavado por Tia Inês, por Joana Batista, Das Dores o por Lydia Álvez, una cabeza lavada por el gran pai-de-santo Artur Rosendo, o por el propio Pai Adão, tiene más valor, más fundamento y más axé que una feitura completa que se realizara hoy en día. Las personas cuyas cabezas fueron tocadas por esas figuras míticas del candomblé, tienen un orgullo que no les cabe dentro del pecho y formar parte de esos linajes de grades iyalorixás y babalorixás del pasado es algo que les otorga credibilidad y prestigio en ámbito de los cultos. En estos cultos iniciáticos es determinante la transmisión del axé, de quién se recibe, el fundamento de la casa, en definitiva, quién fue la persona que lavó, raspó, pintó y *catuló*<sup>208</sup> al iniciado. Aquellos collares lavados contaban más que la más exquisita

---

<sup>208</sup> *Catular* es raspar la cabeza de quien va a ser iniciado en la religión. A veces se diferencia de *raspar*, porque se raspa apenas un círculo en lo alto de la cabeza y ahí se hace la '*cura*': un corte ritual por donde entrará el orixá. También se hacen cortes en otros lugares del cuerpo en la ceremonia de feitura.

feituría en el siglo XXI. Prácticamente todos mis informantes me expresaron con plena convicción este sentimiento.

#### 11. 1 DESPUÉS DE TIA INÊS, EL PATRIARCADO.

Aunque Manoel habla sobre las iyalorixás que “asumieron” el Sítio, cabe señalar que este enunciado no expresa que las iyalorixás que sucedieron a Inês hayan tenido propiamente el liderazgo del terreiro. Después de la muerte de Inês, ninguna de las iyalorixás que ocuparon el lugar de ‘mãe-de-santo’ de la casa o ‘madrina’, tuvieron esta potestad. Sólo Inês, la fundadora, pudo sostener firmemente su corona y comandar el Sítio hasta su muerte. Probablemente Joana Batista, hija de santo de Inês, fue la iyalorixá más sobresaliente después de Inês, pero no llegó a liderar propiamente el Sítio, ya que este puesto lo ocupó Adão.

Según algunos de mis entrevistados ella era la persona llamada para ocupar este cargo, y a ella le dejó Inês esta responsabilidad, pero acabó ocupándolo Adão y sucesivamente sus hijos Ze Romão, Malaquías y su nieto Manoel. Nunca fueron buenas las relaciones entre Joana Batista y Adão, como explicó Manoel. Y con la muerte de Inês, acabó propiamente la etapa del liderazgo de las mujeres en el Sítio.

Después de Joana Batista, Vicência y Beleza ocuparon el puesto de ‘mãe-de-santo de la casa’, pero no comandaron el terreiro. Mãe Janda, Mãezinha y otras iabás de la casa serán figuras muy importantes, ya que son las más antiguas. Por su ‘senioridade’, su presencia en cualquier ceremonia es una especie de patente que legitima lo que allí se está haciendo. Son figuras femeninas que cumplirán esa función.

Las mujeres en una casa de santo son imprescindibles por muchas razones. No hay candomblé sin mãe-de-santo. Son ellas las que cuidan de la casa, las que cuidan de los iaôs, de los hijos de santo mientras cumplen su resguardo en el cuarto de santo, son ellas las que preparan las comidas de los orixás, las que asisten al pai-de-santo mientras hace un borí o una feituría, y ellas son las protagonistas en la rueda de las Bahianas, las mujeres que preciosísimamente ataviadas bailan para los orixás; son ellas el centro de la vida del terreiro y la imagen misma del candomblé, pero su posición en el Sítio de Adão es indiscutiblemente secundaria con relación al pai-de-santo.

Con el liderazgo de Manoel estamos ante la tercera generación de hombres al frente del terreiro que ya no conserva ni el nombre de su fundadora.

Este hecho puede ser considerado una anomalía dentro del candomblé, un espacio eminente y profundamente femenino, un espacio de las mujeres, de las grandes iyalorixás. Por todo ello considero que en el Sítio se produjo una ‘reaparición del patriarcado en su forma más radical’ porque reaparece justamente en uno de los espacios más feminizados de la sociedad brasileña.

Ruth Landes, la antropóloga norteamericana que descubrió en Salvador “la ciudad de las mujeres”, le preguntó a Edison Carneiro lo siguiente:

¿Cómo entender Bahía si no aprendo el candomblé de primera mano? ¿Y cómo hacerlo sin conocer a alguna de las mujeres de las que habla Martiniano<sup>209</sup>?

Para Landes —una extranjera en Brasil—, Bahía era ininteligible sin el candomblé y sin las iyalorixás, las sacerdotisas del candomblé. Hasta ese punto llegaba la notoriedad de las mujeres del candomblé en la sociedad bahiana.

Carneiro le explicó a Landes que era una lástima que la grande iyalorixá mãe Aninha hubiera fallecido, porque nadie como ella hubiera podido explicarle todo sobre el candomblé. Le contó que su funeral fue un acontecimiento de enorme impacto y que vino gente de Rio de Janeiro y Recife a su entierro. Toda la ciudad salió a la calle a despedir a la gran iyalorixá y todos los periódicos comunicaron el óbito de la sacerdotisa de candomblé.

¿No es poco común que una mujer llegue a tener esa notoriedad en Brasil? —preguntó Landes.

No en Bahía. No en el mundo del candomblé. La cosa aquí es diferente. Es casi tan difícil que un hombre llegue a tener renombre en el candomblé como parir. Y es por esa razón que se cree que es contra su naturaleza.

---

<sup>209</sup> Se refiere a Martiniano Eliseu do Bonfim, considerado en Bahía y en todo Brasil un sabio de las tradiciones religiosas africanas. Los más destacados estudiosos de las tradiciones afrobrasileñas, como el Dr. Nina Rodrigues y el mismo Edison Carneiro le consideraron un informante privilegiado, un erudito en la cultura africana. Aunque nació en Brasil, sus padres lo enviaron a Lagos, en Nigeria, donde estudió las lenguas africanas y aprendió inglés en las escuelas de los misioneros. Regresó a Bahía y se transformó en una figura fundamental dentro de las comunidades negras.

Ante este testimonio del Dr. Edison Carneiro, uno de los conocedores más eminentes de las tradiciones afrobrasileñas, podemos preguntarnos si en el Sítio de Pai Adão —y por extensión en el estado de Pernambuco—, no estaría ocurriendo algo verdaderamente extraño y ajeno a la naturaleza de los candomblés. Mi respuesta es que sí.

Considero que la historia de este terreiro es el relato más singular de esta inversión de género en el espacio religioso del candomblé.

Trataré a continuación esta cuestión tan relevante, ya que el caso específico del cambio de mujeres a hombres en el gobierno del Sítio de Tia Inês fue parte de un proceso más amplio, en el cual se va consolidando la preeminencia de los hombres como jefes de los terreiros y cuya contraparte es la desaparición paulatina de las grandes iyalorixás como jefas de las casas de santo de más recio abolengo de Pernambuco.



# PARTE VI

---

GÉNERO Y JERARQUÍA EN EL XANGÔ DE RECIFE: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA  
«MUERTE DEL MITO».



## CAPÍTULO 12. LA ESCLAVITUD Y LA RUPTURA DE LOS PATRONES PATRIARCALES AFRICANOS Y EUROPEOS: SU IMPACTO EN LA PREEMINENCIA DE LAS MUJERES EN LAS COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES.

Además de la desaparición de las grandes mujeres del Xangô de Recife como jefas de sus terreiros, me interesaba especialmente inquirir sobre qué papel desempeñan en la actualidad las mães-de-santo y cómo ellas perciben este cambio trascendental que desde fuera me resultó tan evidente. Conversé con algunas de las más antiguas mães-de-santo vinculadas a ambos terreiros, el Sítio de Pai Adão y la casa de Lydia Alves.

Después de reflexionar sobre estas conversaciones llego a la conclusión de que, desde dentro, este proceso de postergación de las iyalorixás no es percibido por ellas en un contexto mucho más amplio, estructural, que revela cómo poco a poco el discurso del patriarcado dominante se infiltró en los terreiros, espacios que por encontrarse “en el margen de la sociedad dominante” tuvieron otra política de género que permitió a las mujeres del candomblé ostentar las cuotas más altas de autoridad religiosa posibles. Las mujeres lo achacan a diferentes razones, que son siempre consideradas puntuales, coyunturales; ellas no lo perciben en una dimensión que abarca mucho más que sus situaciones personales.

Incluso sin tener la ‘mano de faca’, es decir, sin poder sacrificar animales de cuatro patas, las sacerdotisas no estaban subordinadas a la autoridad masculina. Esta prohibición —al igual que la que excluye a las mujeres de participar en el culto a los eguns—, podría ser considerada una *atribución de género diferenciada*, que necesariamente no provocaría la subalternidad de las sacerdotisas, sino un mecanismo que atribuiría a hombres y mujeres —hembras y varones— competencias disimilares, inscribiendo en las anatomías diferenciadas roles rituales simbióticos, produciendo una *distinción sin inequidad* en el espacio ritual.

En casi todas las sociedades que conocemos existen mandatos de género que establecen atribuciones y prerrogativas ancoradas en la diferencia sexual, en el cuerpo diferenciado de hombres y mujeres, que es a la vez el lugar donde se produce, se inscribe y se objetiva la cultura; pero estos preceptos de género no tienen carácter universal, sino que se remiten y encuentran su lógica en un contexto específico que es el que aporta el contenido y explicación de los mismos. En la sociedad yoruba



precolonial estas disposiciones seguían una lógica que no centraba su énfasis en el dimorfismo sexual, sino en la condición de niño, adulto o anciano de cada individuo (cfr. Oyewumi 1997) y específicamente con relación a las mujeres se establecía que su capacidad reproductiva —el hecho de que menstrúan y que pueden quedar embarazadas—, era lo que limitaba o comprometía su participación en determinadas funciones (cfr. Matory 1994). Por todo ello hay que señalar que las prohibiciones o interdicciones de género dentro del candomblé no son equiparables a las que impone el patriarcado en la sociedad colonial, porque siguen otra lógica; emanan de otra cosmovisión, cuyo sentido y significados son producidos en la sociedad yoruba.

En el caso de los africanos que fueron capturados, secuestrados y vendidos como esclavos a los europeos que participaron en la trata Atlántica, estos esquemas nativos serán alterados de forma radical, por las propias condiciones que impone este viaje sin retorno que les introducirá en las sociedades esclavistas receptoras como “propiedad” de sus amos.

Explicaré con detalle las implicaciones de la trata Atlántica y de la esclavitud de los africanos en las sociedades del Nuevo Mundo, su impacto en la reconstrucción de las relaciones de parentesco y en la cimentación de las concepciones de género de las comunidades afrodescendientes.

## 12.1 EL ESCLAVO COMO “EXTRANJERO ABSOLUTO” EN LA SOCIEDAD DE DESTINO.

Las condiciones históricas heredadas de la sociedad esclavista, que segregaron a la población afrodescendiente al margen de la sociedad dominante, permitieron —paradójicamente— que dentro de los cultos se desarrollara otro espacio de relaciones más complejas en cuanto a relaciones y arreglos familiares y de género; relaciones mucho más flexibles y creativas: diferentes a las que los esclavos tuvieron cuando eran hombres y mujeres libres en África y diferentes a las establecidas en la sociedad esclavista en la que serán introducidos como *extranjeros absolutos*. Considero que en el análisis de los procesos que Claude Meillassoux (1990) denomina *desocialización*, *despersonalización*, *dessexualización* y *decivilización*, está la clave para comprender por qué en la sociedad esclavista los afrodescendientes se hallaban en una especie de ‘limbo

de género’ a partir del cual serán reconstruidas las especificidades de las culturas afrodescendientes en materia de género, sexo y arreglos familiares.

La esclavitud, este hecho crucial en la historia de Brasil y determinante en la historia de las comunidades afrodescendientes paradójicamente ha sido silenciado en el Xangô de Recife, como referí cuando discutí sobre los relatos fundadores del Sítio de Pai Adão, especialmente, el viaje de Tia Inês de África a Brasil que tuvo lugar durante la esclavitud. Como nos cuenta Carvalho<sup>210</sup>, este silencio aparentemente inexplicable:

[...] puede ser visto como una señal de represión, una reacción de la ideología del culto al enfrentarse con la experiencia traumática del negro esclavo. Lo que sucede, de hecho, es que la degradación a la que fue sometido el africano en Brasil es incompatible con la visión del mundo del culto, que transmite la idea del orixá todopoderoso y señor absoluto de su cabeza, del *ori* del hijo de santo.

Por otro lado, en el contexto de la esclavitud, el amo tenía poder absoluto de decisión sobre la vida de los negros, cuya voluntad se anulaba prácticamente. ¿Cómo explicar, dentro de la visión del mundo del Xangô, que los orixás todopoderosos hayan permitido algún día que los señores esclavistas se apoderaran del *ori* del negro, cuando este dominio debería ser, por definición exclusivo de esas entidades sobrenaturales?

Entiendo, por tanto que hay una fuerte razón ideológica para la supresión total de la historia de la esclavitud en Brasil: esta retiraría poder tanto a los orixás como a los líderes de los primeros tiempos, retratados como seres extraordinariamente dotados.

Como señala este autor, el tercero de los procesos antes citados, que resumen la historia oral del Xangô y que permiten pasar por alto la historia de la esclavitud y su impacto en estos cultos (1: Énfasis en la gloria antigua, 2: Crisis causada por la pérdida de la memoria colectiva y 3: Búsqueda de la continuidad con el propio modelo del culto) se realizaría a través de la peregrinación hacia África, en el sueño de viajes míticos en los cuales “se cerraría el círculo de su historia”.

Si la historia oral y las narraciones míticas permiten estas construcciones, que generalmente cambian de lugar la dificultad, nosotros no podríamos siquiera entrar en este asunto sin considerar en sus justos términos el impacto de la esclavitud en la población afrodescendiente y en el contexto específico de la fundación de este terreiro, de modo que resulta imprescindible esa “fusión de horizontes” a la que apela

---

<sup>210</sup> José Jorge de Carvalho. A força da nostalgia: a concepção do tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. *Série Antropologia*, Nº 59, Universidade de Brasília, Brasília 1987:24.

Carvalho<sup>211</sup> —siguiendo a Gadamer—, donde la visión histórica afrobrasileña y la historiografía occidental conformen conjuntamente una representación que pueda revelar las claves y los significados de este proceso de reconstrucción de la historia presente en los relatos nativos. Es muy importante que Carvalho nos advierta que si nosotros (él en este texto citado) percibimos esta omisión en los relatos orales del Xangô, es porque estamos entrenados para leer la historia de otro modo, ¿De qué modo? Del que nuestra propia cultura nos enseña. Por eso nos resulta relativamente fácil notar esos hiatos en la historia de la cultura ajena, de la cual no formamos parte, de la misma manera que “otros” eventualmente podrían descubrir en nuestra tradición histórica brechas semejantes con relación a hechos o eventos históricos que preferimos silenciar. La “búsqueda de transparencia, e información empírica” y el hecho de no pertenecer a ese universo cultural, es lo que nos hace —según Carvalho— percibir esas grietas históricas. El etnólogo respeta la historia —como señala Lévi-Strauss<sup>212</sup>— pero no le concede un valor privilegiado, ya que:

[...] Lo que es verdad de la constitución del hecho histórico, no lo es menos de su selección. Desde este punto de vista, también, el historiador y el agente histórico eligen, cortan y recortan, pues una historia verdaderamente total los confrontaría con el caos.

Por tanto, lo que hacen los miembros de la comunidad del Xangô de Recife, portadores de la tradición oral y de los mitos fundadores del Sítio de Pai Adão al suprimir el hecho de la esclavitud no es muy diferente de lo que hacemos nosotros desde la tradición historiográfica occidental cuando silenciamos determinados hechos de nuestra historia.

Como etnólogos necesitamos las dos historias: la que nos aporta la tradición oral del Xangô de Recife, y la que queda recogida en los relatos míticos y la historia de la esclavitud en Brasil. Para “nuestro plan”, es importante tener en cuenta ambas historias, ya que como nos recuerda Lévi-Strauss<sup>213</sup>, el trabajo científico consiste en descomponer, y luego recomponer conforme a otro plan.

Así que entraremos en esa otra historia de la mano de Claude Meillassoux (1990), un científico social especializado en el análisis de la historia y las estructuras

---

<sup>211</sup> Op. Cit. P: 29

<sup>212</sup> Claude Lévi-Strauss. El pensamiento salvaje. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1992; 371.

<sup>213</sup> Op. Cit. P:362

que permitieron la esclavitud, y cuyas aportaciones nos permiten descomponer la extraordinaria dificultad de construir la idea de que unos seres humanos pueden ser adquiridos por otros en régimen de “propiedad”, las consecuencias que de todo ello se derivan y aplicarlo a nuestro contexto específico —la sociedad esclavista brasileña— y a la población afrodescendiente, cuna de las religiones que tenemos como objeto de estudio.

Antes de describir en qué consisten estos cuatro procesos enunciados más arriba y describir cómo a partir de la realización de los mismos el africano se transformó en un ser apto para ser absorbido por el sistema esclavista, es necesario hacer referencia a algo que Meillassoux considera determinante: *el condicionamiento a la extrañidad*, un requerimiento estructural de cualquier sistema esclavista: mucho antes de la trata Atlántica, desde que los imperios medievales africanos se involucraron en guerras para obtener cautivos y venderlos como esclavos, “el valor de los cautivos aumenta con la distancia, obstáculo insuperable para la evasión” (Meillassoux 1990;77). Es aquí donde la trata Atlántica adquiere una dimensión inédita y donde marca una diferencia radical con relación a otras rutas y formas de esclavitud que precedieron a la trata Atlántica<sup>214</sup>:

[...] Si se considera el destino final de los esclavos exportados de África, ese espacio (esclavista) toma dimensiones planetarias. Así la economía esclavista se inscribe en un área muy extensa, que pone en acción aparte de los instrumentos de captura, un aparato complejo y organizado de deportaciones, de comercialización, de transporte, de mercados, y también de puesta en condiciones de la “mercancía” (adiestramiento, cuidados diversos y presentación y castración). *La distancia misma es un instrumento de esa puesta en condiciones* (cursivas mías). Diversos relatos (Dumas, 1857; Mercadier, 1971) revelan su importancia como elemento de enajenación de los cautivos: más allá de un punto determinado del recorrido, a partir del cual la fuga se vuelve improbable, el tratamiento físico y moral de los cautivos se modifica de manera estudiada; también su comportamiento.

Al ingresar como extranjero absoluto en la sociedad de destino, la *extrañidad* del esclavo es total. Se convierte así en un ser exótico, en el “otro” por antonomasia.

Es ahí, en este punto de no retorno, donde considero que comienzan a desmoronarse los sistemas culturales de los africanos, los valores y prácticas que les otorgaban su lugar en el mundo y en su sociedad, sus patrones de comportamiento y los

---

<sup>214</sup> Claude Meillassoux. *Antropología de la esclavitud*. Siglo XXI editores. Primera edición en español, México, DF, 1990; 77s

significados asociados a los papeles de género. El sistema esclavista provoca la demolición de las estructuras elementales de socialización del esclavo, dinamita los papeles de género atribuidos en la sociedad de origen según la anatomía, la tradición, la costumbre y la historia particular de cada una de las culturas africanas, es decir, *desexualiza* al esclavo. Una vez invalidadas todas las prerrogativas que las sociedades de origen les concedían a los africanos en tanto que hombres y mujeres miembros de una sociedad específica, en la sociedad esclavista receptora no se les adjudica ningún rol social, ya que el esclavo no pertenece a la sociedad civil, está *decivilizado*, y por lo tanto pertenece únicamente a su amo, una relación unívoca de la cual no puede escapar en tanto que “propiedad” de otro. El esclavo es básicamente una herramienta de trabajo, su valor depende de la diferencia entre el precio pagado en el mercado de esclavos y la rentabilidad que pueda proporcionar a su propietario en las tareas que será forzado a realizar. No dispone de otro capital social ni simbólico.

Una vez introducido en esa nueva sociedad el esclavo, tampoco puede adscribirse a los patrones de género dominantes, porque no pertenece a la sociedad civil; a consecuencia de su *decivilización* el esclavo es un “objeto”, una “mercancía” adquirida en régimen privativo por su amo, de modo que la sociedad receptora no le provee un itinerario a través del cual pueda incorporarse a la sociedad receptora, resocializarse. Por el contrario, a través de las reglas que actúan en el sentido de impedir que el esclavo reconstruya esos vínculos primarios, esos lazos elementales de socialización que se rompieron en la captura —al separarle de su familia, de su tribu, y de su clan— se intenta perpetuar la *despersonalización* del esclavo. El proceso de *despersonalización* consiste en la privación permanente de todos los derechos elementales: el derecho al matrimonio, el derecho de paternidad y maternidad, el derecho a vivir junto a su familia, el derecho del goce de la sexualidad, que queda restringido según la conveniencia del amo, o según convenga a las tareas que éstos deben realizar en las plantaciones o la minería. La esclavitud tampoco reconoce el principio de senioridad ni respeta las exenciones alcanzadas en la madurez y la vejez: niños, jóvenes, adultos o ancianos son designados a realizar cualquier tipo de tarea sin que importe otro criterio que no sea el antojo o capricho de su amo. En esto precisamente consiste la *despersonalización*: es la negación de la identidad, la negación del derecho a ser persona.

Estos cuatro procesos que describe Maillassoux —*desocialización, despersonalización, desexualización y decivilización*—, son primordiales en la construcción del espacio esclavista, ya que son los mecanismos que permiten y garantizan “la continuidad de las relaciones esclavistas, y por lo tanto que esas relaciones *se reproduzcan orgánica e institucionalmente* de tal manera que preserven la organización sociopolítica esclavista, y que pongan en contacto, pues, a grupos sociales en una relación específica y renovada sin cesar, de explotación y dominación”.<sup>215</sup>

Es decir, de la perpetuación de estos cuatro procesos en el tiempo depende la producción demográfica y social del esclavo.

En estas condiciones, dentro de los barracones y las senzalas, que son las casas comunitarias de los esclavos, no hay familias de sangre, ni linajes, ni jerarquías. En estos espacios comunitarios infrahumanos donde son reclusos los esclavos, éstos mantienen relaciones sexuales, pero éstas no conducen a relaciones matrimoniales; los hombres esclavos no pueden atribuirse el monopolio del goce o disfrute sexual de una esclava, ya que ésta pertenece a su amo, quien en calidad de “propietario” puede disponer de ella a su antojo. Tampoco hay jerarquías de género, porque los hombres esclavos no disponen de ningún bien positivo ni ningún capital simbólico con el que puedan negociar ese estatus y conseguir la cesión del poder de las mujeres para resultar empoderados; en una *senzala*<sup>216</sup> o en un barracón, un esclavo y una esclava pueden reproducirse, pero no tendrán los derechos de maternidad o paternidad que la sociedad reconoce a los progenitores sobre sus descendientes, sino que los hijos de los esclavos son un subproducto de la esclavitud, un rendimiento adicional del capital invertido en la compra del esclavo.

Bajo este régimen, para los hombres y mujeres africanos que fueron introducidos en la sociedad receptora como esclavos, comenzará ‘*un nuevo tiempo y un nuevo espacio de género*’, una nueva realidad más equitativa en materia de sexo/género que nunca antes se dio en las historias culturales específicas de las sociedades originarias, ya que bajo el yugo de la esclavitud, las competencias y posibilidades de los esclavos en todos los sentidos quedan severamente comprometidas, al margen de sus anatomías diferenciadas.

---

<sup>215</sup> Op cit. P. 83

<sup>216</sup> Nombre del recinto donde vivían los esclavos; similar al barracón.

En esta nueva realidad, en la sociedad esclavista receptora, todos los roles de género quedarán trastocados, pero aún más, si cabe, los roles atribuidos a los hombres; son los roles masculinos, los que se atribuyen y encarnan en la anatomía de los varones, los que cambiarán de forma más dramática y trágica; los esclavos hombres serán expropiados de todas las competencias y privilegios que derivados de su condición le fueron atribuidos en sus sociedades de origen. En la sociedad esclavista el esclavo no puede ser ni cazador, ni proveedor, ni jefe de la familia, de la tribu o el clan; tampoco puede ser considerado ni sabio, ni rey ni esposo. Todas estas categorías de prestigio que en las sociedades de origen le pudieron haber sido atribuidas, y que implicaban en la mayoría de los casos un estatus superior a las mujeres de sus respectivos grupos, serán embargadas, ya que como esclavo no puede ejercer ninguno de esos roles.

Si en las sociedades africanas precoloniales ya existían patrones de división sexual del trabajo como correlato de estos sistemas patriarcales con respecto a los cuales hombres y mujeres ocupaban posiciones desiguales, quedando éstas subordinadas a la autoridad masculina, la esclavitud hace que salten por los aires todas esas atribuciones de género arrojadas a los hombres en virtud de su anatomía. En este sentido es posible decir que el lugar de las mujeres, sus atribuciones sociales y sus competencias no serán alterados de forma tan radical como en el caso de los hombres. Las mujeres esclavas vivirán en un régimen igualmente patriarcal, aunque en una condición más abyecta, ya que en este contexto la dominación será ejercida por un hombre blanco, que es, además, su propietario.

En la sociedad esclavista, mujeres negras y blancas comparten este estatus de seres inferiores con los hombres negros, aunque posicionados de forma disimilar con relación al amo, ya que las mujeres blancas sí pertenecen a la sociedad civil, y por lo tanto, preservan y pueden ejercer las atribuciones de género que el sistema patriarcal colonial les concede bajo la autoridad masculina.

Esta anomalía en el espacio panafricano de las sociedades esclavistas hará que los roles de género tengan que ser renegociados; las comunidades afrodescendientes tienen que elaborar un *nuevo contrato social interétnico ad hoc*, porque las estructuras que ordenaban las sociedades originarias no se pueden reconstruir tal y como eran en las sociedades africanas en el nuevo contexto.

Con relación a la situación de la mujer negra esclava, cabe señalar que durante las primeras fases de la trata Atlántica la mujer negra es un bien escaso. La proporción de mujeres negras es mucho menor que la de los hombres, ya que se prefieren éstos para realizar los duros trabajos relacionados con las plantaciones y la minería. Las mujeres negras serán introducidas en las colonias españolas y portuguesas fundamentalmente para realizar labores domésticas. Como recuerda Esteva Fabregat (1988), citando los trabajos de Fernández de Navarrete (cfr. Navarrete 1952, I, 520), ya en 1513 el Rey autorizó la importación de mujeres negras que serían destinadas al trabajo doméstico de las familias españolas<sup>217</sup>:

[...] el Rey dio licencia para que cada un vecino de la dicha isla que quisiere pueda llevar destos (de España) una esclava para servicio de su casa, por la necesidad que allá tienen de servicio.

Esteva Fabregat señala, además, que una negra esclava destinada al servicio doméstico podía alcanzar un precio superior al de un esclavo varón, y que además, muchas de ellas fueron deseadas por los españoles, tanto solteros como casados<sup>218</sup>:

[...] En general, y desde el momento en que ya aparecían familias españolas constituyendo sociedad civil, se obtiene la impresión de que en todas ellas era común llevar consigo mujeres negras para el servicio doméstico, algunas de ellas muy jóvenes, pero en cada caso susceptibles de ser deseadas por los españoles y, en función del control social, más accesibles a los solteros.

En una fase posterior se recomienda la importación equilibrada de hombres y mujeres para fijar a los hombres negros con mujeres de su raza, lo cual no resultó en la concesión de éstas como esposas o compañeras sexuales de los hombres negros de forma exclusiva. Los amos no renunciaron a mantener relaciones sexuales con sus esclavas, tanto de forma consentida como de manera forzosa. Con respecto a la utilización sexual de las mujeres negras por parte de sus amos españoles y portugueses, el autor antes citado señala lo siguiente<sup>219</sup>:

[...] Dentro del contexto de la trata en gran escala, estas mujeres iban consideradas como propias para los varones de su raza, aunque los amos, en virtud de su poder de disposición, asumían también derechos sexuales sobre ellas.

Es decir, aunque la importación de las mujeres africanas como esclavas estaba destinada a proporcionar mujeres a los hombres de su raza para “evitar los daños

---

<sup>217</sup> Claudio Esteva Fabregat. *El mestizaje en Iberoamérica*. Alhambra Ed. Madrid, 1988; p.192.

<sup>218</sup> Op. Cit. 193

<sup>219</sup> 197



morales y materiales que se derivaban de la entrada de africanos en el seno de las poblaciones indígenas” sus amos no dejaron de utilizarlas sexualmente<sup>220</sup>:

[...] El hecho, por lo demás, de que estas mujeres africanas quedaran directamente situadas bajo el control social y económico de sus amos [...] implicaba que éstos las eligieran a menudo para satisfacer su sexualidad, mientras que, por otra parte, muchas de estas negras preferían estas uniones [...] aunque fueran ilícitas por el hecho de que tener hijos con sus amos les proporcionaba una cierta garantía de mejor trato, aunque eso no significaba necesariamente el reconocimiento jurídico suficiente para obtener su libertad.

De modo que en este nuevo contexto los hombres africanos esclavos ven cómo los derechos sexuales y reproductivos sobre los cuerpos de las mujeres negras sólo pueden ser reclamados por sus amos, hombres blancos que como propietarios pueden reservarse el derecho de uso sexual sobre cualquiera de sus esclavas. Esta situación oprobiosa será nefasta para la moral del esclavo. Las mujeres negras a su vez, conocen las posibles ventajas que estas relaciones pudieran proporcionarles no sólo a ellas, sino a sus descendientes. De modo que para el hombre negro, el espacio de construcción de la masculinidad y su propio estatus como hombre en la sociedad receptora de los esclavos, queda reducido a la mínima expresión.

#### 12.1.2 LA ELIMINACIÓN DE LAS JERARQUÍAS DE SEXO Y GÉNERO ENTRE LOS ESCLAVOS.

Las mujeres negras, especialmente aquellas que se emplearon en el servicio doméstico, adquirieron rápidamente habilidades para poder convivir en estrecha proximidad con sus amos, como requiere el servicio doméstico y la crianza de los hijos de sus dueños, llegando en muchos casos a ser ‘amas de leche’ y ‘madres sustitutas’ de los hijos de sus propietarios, amantes forzadas o consentidas de sus amos y amigas y confidentes de sus señoras. Es en este contexto y debido a esta proximidad que las mujeres se aculturaron más rápidamente que los hombres, destinados en su mayoría al trabajo duro e inhumano de las plantaciones y la minería. También por ello algunas mujeres negras esclavas llegaron a disfrutar de posiciones completamente inusuales, un estatus derivado de su condición de amantes predilectas agasajadas por sus señores, y que en algunos casos se manifestó en el reconocimiento legal de los hijos procedentes de estas relaciones ilícitas (cfr. Esteva Fábregat 1988).

---

<sup>220</sup> Op. Cit. 189

Este patrón de dominación esclavista subvirtió la jerarquías sexuales entre hombres y mujeres africanos esclavos en las sociedades receptoras y permitió que las mujeres esclavas muchas veces ocuparan posiciones superiores a los hombres igualmente esclavos, lo que conllevó que con el paso del tiempo las mujeres se fueran configurando como las figuras centrales en la reconstrucción de las relaciones familiares entre los afrodescendientes. Las jerarquías de género en el interior de las comunidades afrodescendientes quedaron reducidas a su mínima expresión y, una vez abolida la esclavitud, las mujeres disfrutaron de mayores posibilidades de empleabilidad en la nueva sociedad postesclavista, ya que permanecieron —como mujeres libres— realizando las mismas tareas que realizaban en el ámbito doméstico y para las cuales continuaban siendo muy demandadas.

En Brasil, la figura de la ‘mãe preta’ (madre negra) es un símbolo de esta proximidad, de esta relación histórica, estrecha y permanente entre hombres y mujeres blancos que fueron amamantados, criados y servidos por mujeres negras. Esta figura mítica de la ‘mãe preta’ en su manifestación contemporánea se encarna en la imagen de la mujer polivalente —muchas veces negra o mulata— que cría y cuida a los niños de la clase media brasileña en la actualidad —como señala Segato—<sup>221</sup>, permaneciendo esa “continuidad histórica” entre aquellas mujeres —criadoras, amas de leche, esclavas domésticas— y las mujeres que en la actualidad continúan desarrollando este trabajo “invisible y barato”, de forma generalizada; trabajadoras mal pagadas y muchas veces, explotadas, pero siempre imprescindibles.

La presencia de la mujer negra como “cuidadora y criadora” de los niños de la clase blanca en el imaginario colectivo de la nación brasileña y que se encarna en la figura mítica de la “mãe preta”, está presente también en otras sociedades esclavistas bajo otras denominaciones, como la “tata negra”, en la Isla de Cuba. Esta posición de confianza y la intimidad que necesariamente genera una relación afectiva tan estrecha entre la mujer negra y los niños blancos a quienes cuida, les granjeó a un gran número de ellas una enorme consideración y prestigio en el ámbito doméstico. El hecho de haber cumplido con amor y abnegación esta función en familias muy distinguidas de la época esclavista en Cuba, les permitió a muchas obtener la carta de libertad como un

---

<sup>221</sup> Rita Laura Segato. *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Série Antropologia, UnB, Universidade de Brasília, 2006; 5.

gesto de afecto y gratitud por parte de sus amos, bastantes años antes de que llegara la abolición de la esclavitud a la Isla, como nos recuerda Lydia Cabrera<sup>222</sup>:

[...] El temple maternal de la mujer africana, toda abnegación para su prole, fue reconocido desde muy temprano en la Isla de Cuba, y les valió en los hogares coloniales, los beneficios sentimentales y materiales de un puesto de confianza: era la nodriza ideal por la calidad insuperable de su leche, la “manejadora” insustituible, el doble en solicitud y amor inagotable, de la madre blanca del niño de la casa. Aparte de las facilidades que daba el Código español a los esclavos para cohartarse, por lo que en Cuba abundaban los libertos en notable proporción, innumerables cartas de libertad, gratuitamente otorgadas a negras a lo largo de todo el período esclavista, son testimonio de la gratitud de los amos por la devoción con la que ellas cuidaron a sus hijos. No se puede negar el papel afectivo que las negras, ya fuesen de nación conga, mandinga, arará, lucumí, carabalí, y sus descendientes, jugó en la familia cubana y en las de más categoría, ni la influencia subrepticia que ejercieron en las generaciones que precedieron a la nuestra en cuya atmósfera, para que luego nos encantase su recuerdo, comenzamos a respirar.

[...] La presencia de las tiernas tatas negras en los hogares, puede explicar que aunque no sea negro el tronco del árbol genealógico de todos nuestros compatriotas, se advierta en su temperamento rasgos que son africanos.

Si para la prole de la minoría blanca en las sociedades esclavistas la mujer negra fue un referente de acogida y confort emocional, en el corazón de las comunidades afrodescendientes la mujer negra emerge como la figura central, el eje en torno al cual se articulan las relaciones familiares, relaciones que serán por su condicionamiento histórico diferentes a las que el mandato dominante impuso. Dentro de las comunidades afro, las relaciones familiares serán mucho más abiertas, flexibles, el matrimonio no ocupará un papel preponderante, e incluso las mujeres negras gozarán de cotas de libertad sexual mucho mayores que sus análogas blancas en la sociedad mayoritaria.

Antes de que la teoría y la crítica feminista construyeran sus modelos de liberación de las mujeres —en un principio dirigido a las mujeres blancas occidentales— en las comunidades afrodescendientes ya existía una situación más equitativa entre hombres y mujeres en materia de género, una política sexual más abierta, más flexible y modelos familiares diferentes al patrón hegemónico. Con respecto a la actividad laboral, dentro de las condiciones de subalternidad que la

---

<sup>222</sup> Lydia Cabrera. *Yemayá y Ochún. Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Colección del Chicherukú en el exilio, New York, 1980; p. 238s

sociedad brasileña había impuesto de forma histórica a los afrodescendientes durante y después de la esclavitud, las mujeres negras y de forma genérica las mujeres procedentes de minorías étnicas tuvieron mayores oportunidades para emplearse realizando tareas domésticas que los hombres que pertenecen a estas minorías étnicas para emplearse en otros sectores laborales.

Sin el empoderamiento de los hombres negros, que no pueden cumplir el mandato patriarcal de “macho proveedor” por la condición de subalternidad en la que entra y permanece en la sociedad esclavista, la sociedad colonial y el Estado moderno sucesivamente, que reservaron ese papel de forma casi exclusiva a los hombres blancos, las mujeres afrodescendientes dispusieron de una autonomía considerable dentro de sus unidades domésticas y en sus comunidades religiosas situadas al margen de la sociedad mayoritaria, y es precisamente dentro de la comunidad religiosa donde las mujeres afrodescendientes adquirirán su mayor grado de visibilidad y notoriedad.

Mientras se discutía teóricamente la viabilidad social de las comunidades afrodescendientes y las capacidades individuales de sus miembros, éstas comunidades situadas en los bordes mismos de la sociedad mayoritaria fueron reconstruyendo su nuevo mundo y creando sus instituciones, sin prisa, pero sin pausa. A través de la familia de santo, los esclavos y sus descendientes rehicieron los vínculos familiares truncados por la esclavitud y concedieron prioridad al parentesco ritual sobre los lazos biológicos e invalidaron el matrimonio como eje en torno al cual se construía y se articulaba de forma imperativa la familia en la sociedad dominante, utilizando la matrifocalidad como el principio que articula la vida familiar. De esta forma se quebrantaron los preceptos que el patriarcado imponía con carácter general.

En este contexto, las mujeres negras adquirieron cuotas de visibilidad y jerarquía inusuales, especialmente en el campo religioso. Los mandatos de género de la sociedad dominante no se ejecutan dentro de las comunidades afrodescendientes con la misma compulsión que fuera de ellas, porque los negros son considerados una raza inferior, un grupo marginalizado del que la sociedad colonial no puede prescindir por los beneficios económicos que reporta, pero que tampoco admite incorporar. El negro brasileño es un “otro” en el seno de la nación.

En estos espacios marginales y subalternos habitados por los afrodescendientes ha sido perceptible desde los estudios sobre estas poblaciones la “singularidad de las

comunidades religiosas afrodescendientes”, peculiaridad que se revela en el hecho de que las mujeres concentraron el poder en sus terreiros siendo las figuras de máximo poder dentro del candomblé, lo cual contrastaba radicalmente con la sociedad mayoritaria, en cuyo campo religioso el sacerdocio queda reservado exclusivamente a los hombres.

Esta preeminencia de las mujeres en el campo religioso afrobrasileño es lo que ha caracterizado a este espacio, y por la relevancia social que fueron adquiriendo las sacerdotisas de candomblé en algunas regiones de Brasil —especialmente en los estados de Bahía y en Pernambuco—, las primeras mujeres que se convirtieron en celebridades de la historia de Brasil fueron algunas grandes iyalorixás, mujeres negras que alcanzaron una notoriedad y excelencia inusitadas para cualquier mujer brasileña, independientemente de su origen étnico. Buenos ejemplos son: la gran iyalorixá Eugênia Anna Santos, conocida como ‘Mãe Aninha’, fundadora del candomblé Ilê Axé Opô Afonjá en Salvador e no Rio de Janeiro y su hija de santo y sucesora, Maria Bibiana do Espírito Santo, llamada ‘Mãe Senhora’, una de las mayores figuras religiosas de la historia de Brasil.

Fue precisamente en los tiempos de estas grandes iyalorixás, de estas mujeres míticas del candomblé, cuando Ruth Landes descubrió “*The City of Woman*” en Salvador de Bahía.

## 12.2 LA PERVIVENCIA DEL MITO COMO RELATO FUNDADOR DE LA DESIGUALDAD.

La feminización del espacio de los cultos afrobrasileños ha sido una característica inherente a estas religiones, un espacio donde las mujeres han gozado de las cuotas más altas de poder y representatividad de toda la sociedad brasileña. No conozco otro ámbito en Brasil donde las mujeres hayan gozado de mayor prestigio e influencia que dentro de los cultos afrobrasileños.

Sin embargo, esta notoriedad y autoridad de las mujeres en el campo religioso ha ido menguando de forma paulatina, específicamente en los terreiros de Recife. Esta mengua, según lo que deduzco de los testimonios de mis informantes, ha venido causada por dos factores:

1) La recuperación por parte de los hombres de las interdicciones religiosas temporales tornándolas en prohibiciones permanentes, lo cual limita el sacerdocio femenino y lo subordina a la figura de los hombres. Esta incautación de poder y competencia se apoya en los “mitos fundadores” leídos en su versión más excluyente y en la tradición.

2) La devaluación del trabajo de las mujeres dentro del culto, contraparte del ascenso y prestigio de las funciones desempeñadas de forma exclusiva por los hombres.

Explicaré cómo llego a estas deducciones apoyándome en los testimonios de algunas iyalorixás con quienes tuve la oportunidad de hablar sobre esta cuestión específica.

Paradójicamente, mientras la sociedad mayoritaria ha ido abriendo poco a poco espacios para la participación de las mujeres en la vida pública y la teoría y la crítica feministas han ido construyendo modelos teóricos para denunciar las estructuras patriarcales que subordinan y sojuzgan de forma ilícita a las mujeres, para las comunidades afrodescendientes, espacios históricamente feminizados, donde las mujeres fueron pioneras en la gobernanza de las casas de santo, donde las mujeres tenían la titularidad de los terreiros más afamados y donde fue posible evidenciar la construcción de un modelo de relaciones más abierto y plural con relación a la concepción de la familia y con relación a los papeles de género hegemónicos, comenzó un tiempo nuevo marcado por el declive de las figuras de las grandes iyalorixás dentro de los cultos, produciéndose un relevo por parte de los hombres en los lugares que ocuparon antaño las mujeres. Los hombres, que según nos cuentan Landes y Carneiro, eran figuras secundarias en la estructura de los terreiros, y cuya naturaleza —según Carneiro—, no era apta para liderar la comunidad religiosa, han ido promoviéndose en la jerarquía candomblecista a costa del declive de las mujeres.

Aprovechándose de las interdicciones que limitan el sacerdocio femenino, los hombres han transformado la diferencia en desigualdad, tornándose imprescindibles en la dinámica de los cultos por poseer el monopolio de determinadas competencias, y han ido apropiándose también, en virtud de las mismas, de la mayor parte de las rentas que producen los servicios religiosos que se ofrecen en las casas de santo, de manera que la división sexual del trabajo ya existente que cumplía —según el origen mítico de estas

atribuciones vinculadas al sexo y a las anatomías diferenciadas— un papel complementario entre hombres y mujeres, se ha transformado en un mecanismo de subordinación que retribuye de forma desigual e inequitativa el trabajo realizado por las mujeres dentro de la casa de santo y prima económicamente los trabajos que realizan los hombres dentro del Xangô de Recife.

Bajo este nuevo liderazgo masculino se comienza también un nuevo tiempo con respecto a la proyección política de los terreiros, llegando a acuerdos con las instituciones estatales para transformar el terreiro más tradicional del Xangô en Pernambuco en espacio monumentalizado y abierto al público con fines culturales y turísticos.

Desarrollaré a continuación los elementos que originan esta alternancia en la gobernanza de los terreiros, los cuales ejemplificaré con algunos testimonios de iyalorixás cuya senioridad y antigüedad en el santo les confiere la categoría de informantes excepcionales y muy cualificadas en esta materia.

### 12.3 EL MITO COMO EXPLICACIÓN.

En el caso del candomblé, los relatos que explican por qué una mujer no puede hacer tal o cual cosa son relatos míticos. Son relatos que sirven para resolver algunas situaciones que pueden presentarse, algunos imprevistos que han de ser remediados y, en cualquier caso, explican lo que a primera vista puede parecer ininteligible. Los relatos míticos resuelven las contradicciones de la forma más económica, desde el punto de vista discursivo; son relatos fundadores y explicaciones totales, porque lo abarcan todo a la vez y no entran en detalles. Su función es —como explicara Claude Lévi-Strauss<sup>223</sup> en sus *Mitológicas*—, ordenar el universo, representar el medio natural del que estas construcciones narrativas son un eco.

Una de las aportaciones fundamentales del método estructuralista a la comprensión de los mitos, es el planteamiento de que ningún mito se explica de forma aislada y por sí mismo; su significado está en el conjunto del sistema de *mitemas* a los

---

<sup>223</sup> Claude Lévi-Strauss. *Mitológicas*, t I, Lo crudo y lo cocido. México, FCE, 1968.

que pertenece y de los cuales participa. Eso introduce una dificultad metodológica considerable en el análisis del mito; así lo explica Claude Lévi-Strauss<sup>224</sup>:

[...] A diferencia de la reflexión filosófica, que pretende remontarse hasta su fuente, las reflexiones que aquí tratamos se refieren a rayos carentes de todo foco, como no sea virtual. La divergencia de las sucesiones y de los temas es un atributo fundamental del pensamiento mítico.

La recurrencia de los temas traduce esa mezcla de *impotencia* y *tenacidad* (cursivas mías). Lo mismo que los ritos, los mitos son *in-terminables*.

De modo que para realizar un análisis estructuralista del mito habría que comparar varios mitos extrayendo o aislando sus *mitemas*, los motivos que se reiteran y se replican, y analizar cómo estas estructuras se ordenan, se multiplican y se transforman a través de la inversión, multiplicación o el debilitamiento.

Con relación a la *incapacidad del mito* para explicar todo lo que se propone, es Durkheim (1992)<sup>225</sup> quien nos explica cómo el relato mítico suele resolver las contradicciones que plantea y que a priori son ininteligibles: el mito cambia de sitio la dificultad, para al menos atenuar el escándalo lógico.

Los mitos de origen yoruba que explican por qué las mujeres tienen la menstruación —la causa principal de las restricciones que sufre en el campo religioso— son muy variados, pero en casi todos ellos hay un tema que se repite: la sangre menstrual es un castigo que recibe la mujer por transgredir una norma social. La norma transgredida siempre constituye una afrenta al hombre, por lo tanto es complicado entender cómo una sociedad que según Oyewumi (1997), no otorgaba ninguna relevancia a la diferencia entre los sexos, la oposición de éstos es un tema central y tan frecuente en la mitología yoruba; hay un corpus mítico profundamente patriarcal y machista, donde se reafirma la masculinidad y hay un discurso, un relato de lo social, que transforma estas diferencias anatómicas en desigualdades que restringen el tránsito de las mujeres en el campo religioso y que limita sus derechos y competencias.

---

<sup>224</sup> Op, cit. P 15

<sup>225</sup> Aunque en Las formas elementales de la vida religiosa Emile Durkheim se refiere específicamente a los ‘mitos totémicos’, Claude Lévi-Strauss en la obertura de la primera de sus Mitológicas, “Lo crudo y lo cocido”, considera que esta definición puede extenderse al campo entero del pensamiento mítico.



Si en estos mitos africanos aparecen bien definidas estas jerarquías de género, lo que provoca la diáspora con relación a éstos son nuevas versiones, transformaciones que acomodarán al nuevo contexto estos relatos fundadores. Pero es importante señalar que esas restricciones ya existían en sociedad yoruba precolonial.

No sólo en la mitología religiosa yoruba aparece repetidamente el tema de la menstruación como problema, como estigma; en casi todos los textos religiosos aparecen normas sobre cómo tratar a la mujer mientras está menstruando y qué precauciones se deben tomar ante ello, ya que la mujer está “impura” mientras dura su ciclo menstrual (cfr. La Biblia y El Corán).

Se podría atribuir al desconocimiento científico de las culturas primitivas sobre la conexión de la menstruación con la posibilidad de la fecundación y por ello de la vida misma este prejuicio que se construye de forma generalizada sobre la menstruación; sin embargo, la reproducción e inalterabilidad de estos relatos míticos y su transformación en tabúes que llegan hasta nuestros días, y el hecho de que éstos continúen justificando las desigualdades de género y la subordinación de las mujeres, nos muestra algo más profundo y que se extiende tomando una dimensión universal: la habilidad del patriarcado para reinventarse y mantener en el tiempo las asimetrías entre hombres y mujeres de forma inveterada.

Teniendo todo esto en cuenta voy a reproducir uno de los muchos mitos que intentan razonar sobre la menstruación y explicar u ordenar este hecho dentro del conjunto de temas que la narración presenta. Es un mito yoruba bastante conocido en Cuba y tiene versiones y variaciones similares en su contenido en Brasil<sup>226</sup>. En este mito habla Ifá<sup>227</sup>, que es la palabra de Olofin<sup>228</sup>:

Aconteció que una mujer llamada Naná Burukú<sup>229</sup> estaba en edad casadera y no teniendo marido le hizo una súplica a Olofin y éste le dijo “¿Tú quieres marido?, lo

<sup>226</sup> He tomado este mito de “*La mujer en la Regla de Osha: una mirada de género*”, de Daisy Rubiera Castillo. En *Revolución y Cultura*, La Habana, 1999. N° 2-3, p. 75. He modificado el nombre de ‘*Ogundanché*’ —que es como aparece en el texto citado— por Ogunda she, que es lo correcto en mi opinión, por ser Ogún el orixá de quien se habla y Ogunda she este sagrado oddu de Ifá.

<sup>227</sup> Ifá es la palabra de Orumilá, Dios supremo, también llamado Olofin, habla a través del juego de Ifá. Generalmente son los hombres quienes utilizan este juego de adivinación, extraordinariamente complejo, aunque hay mujeres que han sido sacerdotisas de Ifá, como Tia Inês. Tanto en Brasil como en Cuba es posible encontrar a algunas mujeres que han alcanzado este título, que otorga la máxima jerarquía dentro de las religiones afrodescendientes a quienes lo poseen, pero no es lo común, ya que muchos babalawos (en Cuba) o babalaôs (en Brasil), consideran que sólo los hombres pueden recibir Ifá.

<sup>228</sup> Olofin es el Dios Supremo, el legislador Supremo (olo= dueño y ófin= ley).

<sup>229</sup> Naná Burukú es una orixá mayor, una de las más antiguas, vinculada a las aguas de la creación del mundo. Es hembra y varón a la vez y también se vincula con la vida y con la muerte. Está presente en el momento de la

tendrás”. Y buscó a Ogunda she que se encontraba sentado en una roca en medio del monte pensando que todo el mundo tenía de todo menos él, que carecía incluso de comida, pues no tenía axé para la caza. Y con el arco y la flecha meditaba sobre su situación cuando llegó Olofin y le dijo que quería casarlo con Naná Burukú y él accedió y se casaron.

Pasaron los días y Ogunda she dijo: ¿Y cómo voy a mantener a mi mujer si yo nunca cazo nada? y Olofin le dijo: “desde hoy tendrás axé para cazar, solo que no matarás a los animales sino que los llevarás a donde voy a indicarte”.

El lugar era una choza que había en medio del monte y, desde ese día con un ibbó- ossain<sup>230</sup> que le dio un egun<sup>231</sup> que vivía en la Ceiba<sup>232</sup> que allí había, Ogunda she cogía a los animales vivos, pues cuando él se acercaba los paralizaba por medio de la acción del ibbó-ossain y tomaba los animales y se los llevaba la choza que Olofin le indicó, donde éste le chupaba la sangre del cuerpo a los animales y después se los volvía a entregar a Ogunda she, quien se los llevaba para su casa.

A su mujer, Naná Burukú, le extrañaba que los animales carecieran de sangre y su curiosidad de mujer la llevó a perseguir a su marido, pero ya en el monte el marido se le perdió y al seguir caminando dio con una choza y al mirar por una de las ventanas vio a Olofin chupándole la sangre a los animales, y estando entretenida, el egun que vivía en la Ceiba y cuidaba los alrededores la tomó prisionera y la llevó ante Olofin, quien le dijo: “Me pediste un marido y te lo di, y ahora por curiosa, lo que has visto hoy lo verás todos los meses”.

Y se fue la mujer para la casa y al llegar vio una hemorragia por sus partes, o sea, todo el desahogo del cuerpo humano en la mujer.

En este relato mítico se manifiesta la palabra de Olofin a través de este oddu<sup>233</sup> de Ifá y castiga a la mujer con la menstruación por su curiosidad. Por otro lado advierte sobre los problemas que surgen cuando las mujeres no respetan a sus maridos, ya que al ver cómo Olofin le chupaba la sangre a los animales, el marido que guardaba este secreto se internó en el monte avergonzado. ¿Quién podría asegurar que Ogunda she no había traicionado a Olofin y le había revelado el secreto a su mujer? Es por eso que se abochorna y se interna en el monte.

Esta duda sobre el hombre es lo que lo avergüenza y desacredita, una duda provocada por la actitud de su mujer. Por eso cuando en el tablero de Ifá sale este oddu, reprende a la mujer más o menos en estos términos: “no sea curiosa porque esa es su

---

fecundación, ya que es la energía suprema vinculada a la fertilidad. Se vincula con la muerte porque acompaña en la muerte al moribundo y recoge cuando muere su aliento.

<sup>230</sup> Resguardo o amuleto.

<sup>231</sup> Espíritu de los muertos.

<sup>232</sup> Árbol sagrado que también es considerado un orixá. En Brasil es el Iroko o Gameleira.

<sup>233</sup> Un *oddu*, es el resultado de una jugada hecha con un juego de adivinación, en este caso del juego de Ifá, el sistema de adivinación más complejo de las religiones de origen yoruba.

*perdición*” y al hombre le advierte: “*tenga cuidado porque su mujer lo anda siguiendo para ver a dónde va*”. También le dice a los dos: “*tengan cuidado porque aquí fue donde se pelearon el marido y la mujer porque la mujer quería la supremacía, ser igual al hombre o incluso más que él, y por eso no había reproducción*”.

Este mito está ordenando la sociedad y diciéndoles a los hombres y a las mujeres cuál es su lugar. Según la escuela funcionalista inglesa la *función* de este mito sería ordenar la vida familiar, trazar la ruta que hombres y mujeres deben seguir para que no haya conflicto, y conseguir que ambos acepten esas posiciones. La filosofía de este mito es muy clara con respecto a la necesidad de subordinación de la mujer para que haya orden.

Pero los mitos tienen, además, que restablecer el orden perdido, lo cual no resulta tarea fácil, dado que son relatos donde se mezclan planos muy distintos, personajes que pertenecen a reinos muy distintos —animal, espiritual, vegetal—, y donde la temporalidad no queda definida. Con la mayor sencillez el mito debe resolver estos “escándalos lógicos”, físicos y éticos a su mínima expresión. Será otro mito, igualmente bello, el que restaure el honor de Ogunda she y paradójicamente será otra mujer, Oxúm, quien probará la inocencia de éste. Gracias a esta revelación que Oxúm le hace a Olofin, será probada su inocencia, se restituirá su honor y se le hará Rey, y como si todo esto fuera poco se le entregará —además—, el cuchillo para matar. Por eso Naná Burukú no podrá utilizar el cuchillo para matar, instrumento que pertenece por derecho a Ogún, con quien Naná tendrá esta *quizila*.

Por ello los animales que son ofrecidos a Naná Burukú, tienen que ser sacrificados con un cuchillo de madera o se les secciona el cuello tirando con ambas manos; jamás se podría utilizar un cuchillo para hacer un sacrificio a Naná. Con esta prohibición ritual mito y rito se complementan y se refuerzan mutuamente, ya que según explica Malinowski (1948), el rito realiza y condensa lo que el mito expresa.

Y de esta forma quedan resueltas muchas cosas en el mito: el origen de la menstruación, la reproducción humana, la necesidad de subordinación de la mujer al hombre, la explicación de por qué Naná Burukú no puede utilizar el cuchillo para sacrificar animales. De esta forma el mito se transforma en una historia general, en cartografía y en «regla de navegación», como señalara Claude Lévi-Strauss.

## 12.4 TRANSFORMACIÓN, SUBVERSIÓN Y «MUERTE DEL MITO».

Es muy evidente el parecido de este Ifá con el mito de Eva y Adán en el paraíso (Génesis 2:15) donde la mujer resultó igualmente castigada por querer alcanzar la sabiduría y ser igual a Dios; en ambos mitos, la mujer no se conforma con el estatus que le ha sido adjudicado y al intentar quebrantar esa ley, resulta castigada. En ambos relatos el patriarcado advierte a la mujer sobre las consecuencias nefastas de la insubordinación. La búsqueda del conocimiento, que podría ser algo positivo es condenada. La menstruación, en vez de relacionarse con la concepción, con la vida, es asociada a la impureza: por eso no pueden acercarse a los objetos sagrados mientras menstrúan.

A través de mitos como estos se transmiten socialmente las prohibiciones que reducen el campo de las funciones que las mujeres pueden desarrollar en las religiones afro. Pero en todas las sociedades hay disidentes y por ello la efectividad y firmeza de los mitos como relatos que instauran la desigualdad puede ser cuestionada. Los mitos pueden morir y también pueden transformarse, pero para que esto ocurra —como nos recuerda P. Bidou<sup>234</sup>—, tendría que cambiar “el clima” de la sociedad en cuestión:

[...] Si luego, a partir de un estado de equilibrio siempre hipotético, el «clima» de la sociedad cambia, la creación mítica emprende en seguida la tarea de reajustar sus imágenes al nuevo entorno geográfico, social o intelectual en que la sociedad está sumergida. Es en estos momentos de crisis, cuando la sociedad está tocada, sus planes trastornados, y su reorganización es urgente, cuando mejor se destacan los aspectos ideológicos y las posturas políticas de los mitos: a través del cambio de las viejas alianzas, en la elección de nuevos arreglos, en el destino de la sociedad que está en juego y se pone al día. Cuando el choque es demasiado brutal, la ruptura demasiado profunda, los mitos mueren. Son rechazados por el grupo como mentiras, fábulas o poesía; dejan de ser el discurso y el modo de pensamiento dominante y se refugian en iglesias o capillas a las que se repliega, con el fin de un mundo religioso, lo que queda de religión en el mundo.

También con razón se relaciona generalmente el pensamiento mítico con las sociedades llamadas sin historia, sin escritura, o tradicionales, al ser los mitos el instrumento mismo del que se sirve el pensamiento para detener la subversión del tiempo; también sin progreso, en el sentido en que «las verdaderas tradiciones no progresan, puesto que representan [...] el punto más avanzado de toda verdad» (Antonin Artaud 1971:82).

---

<sup>234</sup> P. Bidou. Mito, 1. La naturaleza del mito. Diccionario de Etnología y Antropología. Akal, Madrid, 1999:496.

He podido ver ambas posturas en mi trabajo etnográfico: la «muerte del mito» y «el mito como punto más avanzado de toda verdad». También hay otras posibilidades: un arreglo que consiste en esperar a que la menstruación abandone el cuerpo de la mujer y quede debido a ello libre de esta limitación, razonamiento que no atenta contra las oposiciones que el mito plantea, o la intervención directa del orixá capacitando a la mujer para que pueda matar.

Cuando le pregunté a mis entrevistados sobre las interdicciones que la menstruación impone a las mujeres y sobre por qué las mujeres no pueden acceder a algunas funciones —sacrificar animales—, o espacios —como el cuarto de balé—, me manifestaron de forma general que existía una proscripción al respecto, una *quizila* o prohibición ritual determinada por el orixá, y por tanto, inamovible. La *quizila* es ley. Los hombres por lo general adoptaron esta posición y se aferraron al mito, aunque en la mayoría de los casos no me explicaron el origen de esta contravención ni razonaron nada al respecto. Exceptuando a uno de mis entrevistados, quien me relató una de las versiones del mito que explica lo antes narrado, no pudieron, no supieron o no quisieron explicarme el origen de esta prohibición. Las respuestas fueron: “*aquí nunca se ha visto esto*” o “*ese es el ritmo de la casa*”.

Las contestaciones o explicaciones de las mujeres también fueron más categóricas. Me dijeron “el pai-de-santo es el jefe y sólo los hombres hacen ese servicio” —asumiendo la literalidad de la palabra de Olofi a través de de Ifá, en el oddu Ogunda she—, o se aferraron a la tradición, a la costumbre: “*yo no vi nunca que eso lo hicieran las mujeres y yo no lo hago*”. En estos casos la tradición anclada en el mito permanece inalterable.

Pero entre las mujeres con las que pude hablar hubo una excepción, una disidente: una mãe-de-santo muy antigua en el axé, pero joven de espíritu, fuerte y sonriente; una iyalorixá que a sus 88 años gobierna su casa de santo de forma soberana, realizando ella todas las ceremonias que sus clientes requieren, incluidas las matanzas y los borís. Cuando le pregunté por qué podía cortar me dijo: “*porque ya no tengo la menstruación y Oxún me ha dado licencia; así que me pongo la falda entre las piernas y corto*”.

Asombrada y con profunda admiración ante la seguridad de sus declaraciones le pregunté cómo habían reaccionado las gentes de santo ante estas atribuciones tan

inusuales, a lo cual me respondió: “*Si Oxúm me da licencia, no importa lo que digan los demás, porque no hay nadie por encima de ella*”.

A las mujeres que se afirmaron en la postura tradicional y que consideran que sólo los hombres pueden tener ‘mano de faca’ les hablé de esta iyalorixá y de cómo había superado el tabú que no permite que las mujeres puedan cortar. La conocían perfectamente y esto fue lo que me dijo la más antigua de las tres iyalorixás que participaban en la conversación conmigo sobre este asunto:

En el terreiro que Ud. comanda, ¿Para qué necesita a un hombre?

—Para hacer exactamente eso. Matar, hacer las obrigações, hacer un borí, porque en mi casa es un hombre quien hace eso. Yo lo preparo todo y él viene.

¿Ud. no podría hacer un borí sola?

—No. No lo hago porque desde el inicio no fue así. Jamás una mujer se podría sentar para hacer un borí. Entonces hoy yo no lo voy a hacer.

¿Y por qué una mujer no puede hacerlo?

—Porque ellos creían que no debía. En nuestra casa la mujer no podía cantar para de un cabrito y matarlo. Y como yo vengo de ahí, voy así hasta el final.

Pero una explicación para eso Ud. no tiene.

—No la tengo porque él nunca me la dio (*se refiere a un pai-de-santo muy respetado con quien ella trabajó durante muchos años*). Sólo sé que las mujeres no pueden.

Pero Ud. sabe que hay otras mujeres que sí lo hacen.

—Es lo que más hay en este mundo nuestro, inclusive en nuestro propio medio hay quien lo hace. En Campina Grande es un absurdo, tú no ves ningún pai-de-santo. Todo es mãe-de-santo [...] es ciclana, María... ¿Te imaginas una mujer matando siete garrotes<sup>235</sup> y cogiendo aquí, abriendo el cuero, cogiendo aquel cuchillo y matando, sin un hombre?

[...] Si yo tuviera que hacer alguna cosa y la persona tuviera una situación difícil... Ud. sabe que hay gente que viene y no tiene dinero ni para comprar un paquete de ‘fubá’<sup>236</sup>, si lo necesita y yo tengo la posibilidad voy y hago algo. Si le tengo que pasar un pollo se lo paso, lo tengo aquí un tiempo y después lo mando a soltar en un matorral. Pero si fuera el caso y tengo que matar, llamo a mi hijo. Tengo cuatro.

Entonces Ud. no mata ni un pollo.

—Hasta hoy yo no vi a nadie de nuestro lado hacerlo.

---

<sup>235</sup> Beceros.

<sup>236</sup> Harina de trigo o arroz.

¿Qué otra cosa la mujer no puede hacer?

—Que yo sepa lo más seguro es eso: no puede cantar para exú, ni para egun, hacer borí ni matar.

(Otra de las iyalorixás que participa en la conversación interviene con la intención de aclarar alguna cosa):

Mira bien. Ella lo hace, pero dime, ¿Quién dice que ella está en lo correcto? Nadie. Ellas ya han sido censuradas, apuntadas con el dedo...

¿Inclusive censuradas por otras mujeres?

—Por todo el mundo. Y yo soy la primera. Porque o no aprendí así. Conozco a una iyalorixá (*me dice su nombre pero lo omito*), una mujer blanca, alta y bonita que tiene un terreiro lindo también. En la casa de ella ‘ella pinta el siete’, pinta y borda solita<sup>237</sup>. Es una señora casa...

¿Y por qué todo el mundo las critica?

—Porque nosotras no tuvimos esa educación. Es sólo el hombre y ya está.

Pero ¿por qué?

—El pai-de-santo es el pai de la casa, es el jefe. Lo tenemos a él como jefe.

Y ustedes que son mujeres ¿No creen que deberían haber mirado las cosas desde otro punto de vista?

—Yo nunca vi a mi mãe-de-santo hacerlo así. Tampoco vi a (*me menciona cuatro celebridades del candomblé de Recife*) hacerlo. Si yo nunca lo vi hacer, ¿Por qué ahora que ya estoy llegando al fin voy a hacerlo? Yo soy de las últimas... de la casa de mi madre sólo quedo yo. Soy la más antigua. A partir del momento en que yo fuera a contestar una cosa de esas todo el mundo me caería encima. Quedaría desacreditada. El poder de ellos (*de los pais-de-santo*) está tan elevado, tan arraigado, que si yo llegara para querer modificar nadie querría. Nadie creería en mí. Es la sumisión, ser servil para el caso.

(Insisto al ver la cerrazón ante este asunto...)

Pero en el caso de la iyalorixá (*me refiero por el nombre a la mãe-de-santo de 88 años que me ha dicho que ella sí corta*) ella lo hace porque tiene el mandato para poder hacerlo. Oxún la autorizó, ¿Y la palabra de Oxúm no está por encima de la palabra de cualquier pai-de-santo?

—Claro, claro. Sólo que en lugar de nosotras, de este lado nadie nunca lo acató.

(Otra de las iyalorixás interviene):

—Un orixá no da ese tipo de orden.

---

<sup>237</sup> Es una frase coloquial para indicar que alguien hace lo que estima conveniente sin dar cuentas a nadie.

Vuelve a intervenir la primera entrevistada:

—Cuando yo reciba esa orden entonces me encorajo, y comienzo a hacerlo.

(Se incorpora a la conversación la tercera Iyalorixá):

—La cuestión es que nosotras no creemos en eso del orixá decir ese tipo de cosas, ¿Me estás entendiendo? Pero ella dice con convicción que la Oxúm de ella le dijo que podía hacerlo (*se refiere a la yalorixa de 88 años que corta*). Entonces, si Oxúm lo dice, está hecho.

Si las mujeres que siguen la tradición o guardan el mito como relato fundador de la desigualdad garantizan la continuidad de esta restricción en el ejercicio del sacerdocio, mujeres como esta Iyalorixá, hija de Oxúm, han comenzado a certificar su defunción, o como señalaba Bidou, han comenzado a “transformarlo”, a “revertir sus interdicciones”.

Cada día hay más mujeres que cuando llegan al climaterio consideran que ya están libres de esta *quizila* y que pueden cortar. Si no tienen marido, ni menstrúan, están libres de lo que ha causado su exclusión de esas funciones. La postura de estas mujeres no entraría en contradicción siquiera con el relato mítico, porque el relato no explica qué pasó con Nana Burukú cuando dejó de menstruar. Éste era el caso de la gran iyalorixá mãe Das Dores, quien utilizaba este mismo procedimiento cuando tenía necesidad de ofrecer un animal y no había en ese momento un hombre en la casa: “se ponía la falda entre las piernas y cortaba”. Así me lo contaba su hijo, un babalorixá que trabajó durante mucho tiempo con ella y que es el celador de su igbá:

¿Das Dores necesitaba un Pai-de-santo en la casa de ella? ¿Para qué tipo de servicio ella necesitaba a un hombre?

—Para sacrificar los animales grandes. También había restricciones para las mujeres cortar para exú. Algunas mujeres se atrevían, pero respetaban a los hombres. Necesitaban a los hombres para cortar animales de 4 patas.

¿Mãe Das Dores nunca cortó animales de cuatro patas?

—Cortaba. Después que la mujer pasa de una fase para otra<sup>238</sup> puede colocarse la saya entre las piernas y cortar para exú.

Dos de los hombres entrevistados fueron los únicos que pudieron contarme un mito para explicarme por qué las mujeres no entran en el cuarto de balé. El resto asumió, al igual que la mayoría de las mujeres, que “es la tradición y ya está” o como el

---

<sup>238</sup> Quiere decir, cuando la mujer deja de tener la menstruación.



ogã Walfrido, señalaron que las mujeres no pueden entrar en el cuarto de balé, “*porque ahí está el alma del secreto*”. Esta consideración remite a uno de los mitemas de la mitología yoruba: la curiosidad de la mujer y su indiscreción. Las mujeres quieren saber demasiado y pueden revelar lo que debe permanecer en secreto, como el gran secreto entre Olofin y Ogunda she, descubierto por Naná Burukú.

Noto que dentro de las casa que he estudiado y por lo general entre la gente de santo que conocí, tanto los hombres como las mujeres se han acomodado a la narración aceptando el papel que a cada cual le ha sido atribuido dentro del relato mítico, de modo que el mito como palabra fundadora es también esgrimido como origen y fundamento de la desigualdad.

Pero hay voces disidentes. Aunque por el momento sólo sean posiciones minoritarias, estas voces discrepantes son importantes e indican que no hay un consenso total al respecto. Si cada vez más hombres y mujeres rechazan la idea de que los relatos míticos que fundamentan la exclusión y la desigualdad anclada en la anatomía tengan una lectura única y dogmática, las cosas podrían cambiar, y de hecho, están cambiando.

No sólo en el mundo afrodescendiente las mujeres han tomado la palabra, —la “palabra robada” durante siglos—, como señala Caravantes (2013) refiriéndose específicamente a las mujeres indígenas. Este autor señala que, después de siglos de dominaciones múltiples, las mujeres indígenas reivindican su derecho a la visibilidad, su derecho al espacio público y sobre todo —y este es el aspecto que más me interesa—, su derecho a la palabra política. Las mujeres indígenas hoy en día emiten discursos que desafían las narrativas neocoloniales, aunque muchas veces tengan que hacerlo “desde la clandestinidad”, porque el poder hegemónico que se niega a escuchar otras voces, reprime y castiga la disidencia a través de diversas formas. El Estado y el patriarcado han desarrollado a lo largo de la historia formas tremendamente eficaces para invisibilizar y silenciar a todas las mujeres. Aunque las mujeres conforman la mitad de la humanidad, no es por casualidad y menos todavía por una especie de “fatalismo anatómico” que sean las mujeres las más pobres entre los pobres y las más excluidas entre los excluidos.

Además de esa opresión que viene del exterior del ámbito étnico-comunitario, las mujeres indígenas —y también las mujeres afrodescendientes—, han sufrido bajo

otros mandatos de exclusión, desigualdad y postergación procedentes del interior de las comunidades étnicas a las que pertenecen. Con demasiada frecuencia se ha recurrido al imaginario étnico y cultural propio, a los mitos originarios, para sustentar desigualdades bajo la engañosa narrativa de la “complementariedad”, que es, en realidad, una narrativa de la subalternidad de las mujeres. Por eso no siempre el discurso nativo indígena o afrodescendiente, ni por lo general el discurso indianista, —ni tampoco el americanista o africanista— ha sido capaz de romper con el discurso colonial hegemónico. Como señala Caravantes<sup>239</sup>:

[...] A pesar de que, incluso en la actualidad, se considera que el discurso indianista ofrecía muchos ejemplos de ruptura con el discurso colonial hegemónico, en la especificidad de la vida diaria de las mujeres indígenas no se mostraba, aunque era más evidente su rechazo cotidiano a los modelos de conducta impuestos por los sectores oligárquicos y reproducidos en la mayoría de los ámbitos subalternos urbanos. Se seguía recurriendo simple y repetidamente al “imaginario” simbólico de la complementariedad originaria de los opuestos masculino y femenino, imaginario en el que no se producían desigualdades jerárquicas, aunque la realidad lo desmintiera habitualmente.

Esta cita podría aplicarse en todos sus términos al espacio de los cultos afrobrasileños que he estudiado. Recurrir a la “mitología de la complementariedad” para sustentar la desigualdad entre hombres, es algo que pude observar con mucha frecuencia. Pero si en el mundo indígena las mujeres han comenzado a liberarse de los diferentes sistemas de opresión que las han mantenido en una posición de subalternidad de manera bastante generalizada, lo mismo parece estar ocurriendo en el espacio de los cultos estudiados, aunque aún sean posiciones minoritarias.

Algunas iyalorixás desafían el mandato patriarcal encriptado en el mito y cortan, “con la saya metida entre las piernas”. Como el caso de la iyalorixá Sebastiana, una hija de Oxúm que, a sus 88 años, lidera su casa de santo en la cual atiende a su clientela y realiza todas las tareas religiosas, incluida la matanza.

La visité y conversamos relajadamente sobre el tema. Me recibió con mucho cariño y con la típica hospitalidad de las casas de santo donde las puertas siempre están abiertas para la gente de buena voluntad. No aparenta sus 88 años y su delgadez y

---

<sup>239</sup> Carlos M. Caravantes, *Mujeres originarias y discurso decolonial*, *Hojas de Warmi*, n° 17. 2013. Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, 2013, p. 4.

aparente fragilidad contrasta con su fortaleza y su seguridad en todo lo que se refiere a la religión. Lleva más de 50 años iniciada en la nación Xambá, de modo que es una de las más antiguas iyalorixás de Recife. Mientras entramos poco a poco en la conversación, noto que me observa curiosa. Su alegría es contagiosa y me hace sentir muy cómoda; le planteo el tema y le digo que he venido a conocerla porque me han dicho que es una iyalorixá que en su casa asume todas las responsabilidades rituales.



La iyalorixá Sebastiana D' Oxúm (en el centro). Fotografía tomada en su casa el día de la entrevista.

Sebastiana conoce perfectamente los prejuicios que existen sobre el hecho de que las mujeres cojan el cuchillo y sacrifiquen animales y se sonríe mientras le hablo sobre el descrédito que para mucha gente de santo tienen los terreiros en los que las mujeres se toman tales atribuciones. Con una dulce sonrisa —seductora y astuta como las legítimas hijas de Oxúm— me dice que ella “corta”, porque ha recibido la licencia directamente de Oxúm, y apuntando al cielo con su mano me dice que si Oxúm se lo permite, no tiene por qué preocuparse de las habladurías de la gente.

La iyalorixá considera el hecho de que su casa de santo continúe abierta después de tantos años sin que ninguna adversidad haya acontecido y que su clientela se haya mantenido fiel e incrementándose a lo largo de los años, pruebas fehacientes de que

todo lo que ahí se hace lleva la aprobación de Oxúm, la santa de la casa. A su edad hace muchos años que no ve la menstruación ni tiene marido, por lo tanto Oxúm le permite sacrificar animales si no hay un axogún o un ogã presente. Y si no está ella, no lo manda a buscar porque puede hacerlo.

El caso de la iyalorixá Sebastiana no es el único. Algunas mujeres no admiten que ese relato de la prohibición de realizar sacrificios tenga lógica ni sentido; hacen una lectura muy diferente del hecho biológico de la menstruación y deducen que no tiene por qué existir ninguna interdicción con respecto a ello.

Otra de mis entrevistadas, conocida en el Xangô por haber sido una de las grandes expertas en el conocimiento de los cantos sagrados, tonadas sin las cuales no puede realizarse ninguna ceremonia, me dijo en tono burlesco: *“Si las mujeres despluman y cocinan también pueden cantar para Exú, cortar y entrar en el cuarto de balé”*. ¿Quién dijo que no? Se mostró desafiante y firme en sus manifestaciones y ninguna de las dos personas que me acompañaban en el momento de la entrevista —un hombre y una mujer muy antiguos en el santo—, le desmintieron. Me dijo que no todas, pero que algunas mujeres sí pueden y que ella era una de las que podía. Esta mujer, hija de Iemanjá, tenía en el momento en que la entrevisté en su humilde casa, 50 años de iniciada y 70 años de edad. Me cantó algunas de esas tonadas que ya casi nadie sabe y me mostró que era una experta en el juego de búzios.



*Sileda, hija de Iemanjá a sus 70 años, en su casa el día de la entrevista. Foto: Aida E. Bueno Sarduy*

Al salir de su casa mis dos acompañantes me relataron algunas historias sobre esta mujer tan increíble; me contaron que había sido siempre una mujer de tremendo carácter y muy respetada por su gran conocimiento religioso; que en sus buenos tiempos no evitaba una pelea con nadie y que hasta los hombres tenían miedo encararse con ella dentro y fuera de la casa de santo. Yo la conocí muy enferma ya, con la voz y las manos temblorosas, pero su mirada tenía una fuerza que sobrecogía. En el camino de regreso, mis acompañantes me contaron infinidad de anécdotas sobre esta mujer; una mujer que supo ganarse el respeto de los babalorixás más reconocidos dentro de los cultos en su época. Falleció unos meses después de aquella visita, donde tuve la gran satisfacción de conocerla. Esa mujer se llamaba Sileda. No omito su nombre para rendirle homenaje inscribiendo su nombre en estas páginas.

En Cuba, a miles de kilómetros de Brasil, en otra de las religiones emparentadas con el candomblé, ya que ambas surgieron de la diáspora africana producida por la Trata Atlántica, también hay mujeres que desafían el mito, rechazando estas interdicciones y considerándolas un recurso que los hombres utilizan y manipulan para

postergar a las mujeres dentro de la religión, tal es el caso de una iyalocha cubana cuyo testimonio nos cuenta Daisy Rubiera Castillo<sup>240</sup>:

[...] Soy religiosa de fe. No hice el santo ni por problemas de salud, ni de justicia. Llevo mi creencia a mi manera, pues tengo pruebas de que los hombres tratan de limitarnos para ser ellos los que tengan el mayor poder.

Una de esas pruebas fue cuando me entregaron mi *kofá*<sup>241</sup>. El día señalado para eso me bajó la regla, u me dije: ¡eso no se ve!, si realmente es una impedimento. Nada pasó, recibí mi *kofá*.

Al concluir la ceremonia decidí que si tuviese que hacer algo en los días de mi menstruación lo haría. Así ha sido durante todos estos años. Nunca me ha pasado nada y todo ha ido bien.

Este testimonio verdaderamente revelador dictamina la «muerte del mito» de la misma forma que Nietzsche<sup>242</sup> dictaminara la «muerte de Dios» y opera en el mismo sentido: es el reconocimiento de que el mito no es capaz de seguir detentando el monopolio de la moralidad, que no puede ser la fuente de la ética, ni la brújula que oriente el rumbo hacia un horizonte ético absoluto. Si en Nietzsche esta declaración filosófica conduce al *nihilismo*, el lugar donde han de ser reevaluados los fundamentos de los valores humanos, en el caso de ésta iyalocha cubana o en el caso de Sileda, la «muerte del mito» nos revela otra verdad, una verdad liberadora que nos conduce a un nuevo escenario donde hay mayor equidad entre hombres y mujeres. Como nos recuerda Mircea Eliade<sup>243</sup>:

[...] el mito puede degradarse en leyenda épica, balada o novela o sobrevivir en formas menores —«supersticiones», costumbres, nostalgias.

Dependiendo de cómo y cuánto cambie el «clima» de la sociedad brasileña con relación al patriarcado y a los mandatos de género, estos mitos seguirán intactos o sufrirán alteraciones hasta tornarse fábulas, poesía o nostalgia; se reajustarán a un nuevo paisaje más equitativo con relación a las posiciones que hombres y mujeres pueden desempeñar o se afianzará el mito como ley, como «el punto más avanzado de toda verdad».

<sup>240</sup> Daisy Rubiera. La mujer en la santería o Regla de Ocha: género, mitos y realidad. En *Afrocubanas*; Castillo e Inés María Martiatu Terry (compiladoras). Ciencias Sociales Ed. La Habana, 2011. P, 119.

<sup>241</sup> Ceremonia mediante la cual una iniciada se consagra como *apetebí*: el mayor cargo que hasta hace poco una mujer podía desempeñar dentro de la Regla de Ocha o Santería cubana.

<sup>242</sup> Aunque se atribuye a Friedrich Nietzsche, filósofo alemán la frase “*Gott ist tot*”(Dios ha muerto), la frase ya aparece en *Fenomenología del espíritu*, obra de otro eminente filósofo alemán: Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

<sup>243</sup> Mircea Eliade. *Tratado de historia de las religiones*. Morfología y dinámica de lo sagrado. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1981.



# PARTE VII

---

CUESTIONES PRÁCTICAS: EL REPARTO DE TAREAS Y RETRIBUCIONES  
ENTRE HOMBRES Y MUJERES EN EL XANGÔ DE RECIFE.





### CAPÍTULO 13. ENTRE LA “ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS” DE PIERRE BOURDIEU Y EL “FEMINISMO FILOSÓFICO” DE CELIA AMORÓS.

Un terreiro, al igual que otros espacios religiosos —iglesias bautistas, catedrales, sinagogas y mezquitas—, es un lugar “otro”, “sagrado”, “santo”, un espacio que pertenece al campo de lo que Rudolf Otto<sup>244</sup> denominó, lo *numinoso*, o *misterioso*. Lo que destaca el teólogo alemán de la experiencia religiosa, es decir, del encuentro del hombre con lo *numinoso* en este espacio sagrado es “su no-racionalidad y su no-sensorialidad”; la experiencia de lo sagrado es algo “*tremendum*”, algo que no se puede explicar, se puede intuir, pero no propiamente sentir, es algo que desborda al hombre, y por ello quedaría fuera de la identidad. Por eso el análisis de estas propiedades y experiencias que tienen lugar en un espacio “sagrado” es algo extraordinariamente complejo, ya que la esencia y la naturaleza de los contenidos que se manejan es problemáticamente aprehensible. No se puede explicar a Dios, los espíritus y los seres encantados son inconmensurables y a veces inimaginables. El análisis de estas cuestiones pertenece a la teología, la ciencia que se atreve a —o que al menos intenta— estudiar la morfología de lo sagrado y la pluralidad y diversidad de las hierofanías, o sea, las modalidades de manifestación de lo sagrado.

Los antropólogos y sociólogos hacemos algo muy diferente cuando trabajamos en el campo de lo sagrado. Ponemos nuestro interés en análisis de cómo lo que se considera sagrado influye en la sociedad y en la cultura, en cómo al crear y configurar ese espacio sagrado, el hombre se representa así mismo a través de sus dioses y cómo inscribe en ese ámbito sagrado el repertorio de categorías con las que organiza la sociedad. Este tipo de aproximación al campo religioso que nos mostrara Durkheim, es imprescindible para entender *las consecuencias de lo sagrado*.

Coexistiendo con las teologías y con todas las modalidades de expresión de lo sagrado, hay una realidad material, económica, que pone en contacto a los agentes religiosos que administran estos bienes espirituales inaprehensibles y los que los buscan o demandan: bautismos, bodas, misas de cuerpo presente, cultos evangélicos, fiestas de candomblé, mesas de Jurema, posesiones de orixás, de caboclos o Mestres, poseen una parte espiritual, mística, y otra material, profana, ya que detrás o delante de cada una

---

<sup>244</sup> Rudolf Otto. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza editorial 2001.

de estas expresiones de lo sagrado hay una realidad que pone en marcha mecanismos de ‘toma y daca’, circulación de bienes de distinto tipo cuya variedad es innumerable.

La circulación de bienes entre quienes ofrecen y administran recursos religiosos y quienes los solicitan nos muestra cómo se resignifican las dádivas, ofrendas, los billetes de 50 reales o de 500 euros cuando entran en el circuito de lo sagrado. Más allá o más acá de la fe, cada servicio religioso comporta gastos que alguien tendrá que asumir, inversión de tiempo que alguien tendrá que dedicar, un desembolso por parte de quien busca estos servicios y un reintegro por la parte de quien lo administra. Ya sea en forma de ofrenda votiva, diezmo, limosna o un precio determinado previamente pactado, es evidente que existen estas transacciones económicas entre los fieles, devotos o simpatizantes y los agentes religiosos; hay también otra serie de servicios que deben ser cubiertos de forma remunerada o gratuita, ya que los espacios sagrados requieren un mantenimiento similar al de cualquier otro inmueble profano: limpieza, cocina, reparaciones, recogida de basura, etc.

Me interesaba conocer cómo se distribuían los recursos económicos que llegaban al terreiro en forma de ofrendas, pagos en especie o dinero en efectivo por los servicios religiosos y cómo se distribuían las tareas necesarias para el mantenimiento de la casa de santo entre los agentes religiosos en función de su género.

A través de la observación sistemática de la rutina del terreiro me había resultado evidente que las mujeres realizaban todas las tareas domésticas: limpiar, cocinar, lavar y arreglar la casa. En las ceremonias religiosas o rituales a los que había asistido la participación de las mujeres había sido también muy notoria. Exceptuando la función de conductor o maestro de ceremonia que desempeñaba el babalorixá, el sacrificio de los animales en las matanzas y la función de tocar los *ilús*, que realizaban los ogões, el resto de las tareas fueron realizadas por mujeres.

De modo que realicé una serie de entrevistas para tratar este asunto en particular. En esas conversaciones abordé directamente y sin tapujos el reparto del dinero que se cobra a los clientes entre babalorixás y iyalorixás, entre hombres y mujeres. Del análisis de esos testimonios llegué a algunas conclusiones:

1. Que hay una evidente y notoria devaluación del trabajo de las mujeres dentro del culto, que opera de manera muy similar a la devaluación de la mano de obra

femenina fuera de éstos y que consiste en retribuciones mínimas por tareas que requieren gran esfuerzo y laboriosidad o la presuposición de que las mujeres deben realizar gratuitamente determinadas tareas para otros, entendiendo que cuidar de los demás —en todas sus formas—, forma parte del repertorio de tareas que las mujeres deben hacer como “madres” reales o ficticias.

2. Que esta devaluación del trabajo de las mujeres es contraparte del ascenso y prestigio de las funciones desempeñadas de forma exclusiva por los hombres.

3. Que sólo cuando las mujeres tienen la gobernanza de sus terreiros de forma plena y soberana pueden beneficiarse de los recursos económicos que llegan a la casa de santo, es decir, para que el trabajo que desempeñan las mujeres sea reconocido, éstas tienen que estar también en posesión de la gobernanza del terreiro, de lo contrario, sus servicios son mal pagados o se realizan de forma gratuita.

En los testimonios que aportaré para sostener estas conclusiones hay declaraciones sorprendentes, impactantes, que muestran el peso de la tradición y la eficacia de los mandatos de subordinación de las mujeres cuyo efecto más evidente es la acatamiento de condiciones tan injustas que —aparentemente—, no pueden ser razonadas. Teniendo en cuenta que fue precisamente en estos cultos donde las mujeres llegaron a tener las cuotas más altas de soberanía y autoridad, me resultó desolador lo que la realidad me deparaba.

Sobre este tema me resultó casi imposible hablar con los hombres; sólo uno de ellos me reveló cuánto cobraba por los servicios que prestaba. Parece que quienes resultan beneficiados en el reparto prefieren no hablar de dinero.

Para poder explicar de qué forma estas asignaciones entre hombres y mujeres han llegado a ser tan desiguales e injustas, sin que aparentemente nadie lo note ni nadie se queje me apoyaré en las consideraciones de dos teóricos eminentes, cuyas herramientas conceptuales me resultan imprescindibles para describir, evaluar y llegar a las conclusiones que planteo sobre lo que mi trabajo etnográfico me mostró: “*Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*”, del sociólogo francés Pierre Bourdieu, obra en la cual desarrolla teóricamente lo que denomina “economía de los bienes simbólicos”, y

*“Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad”*, de la filósofa y teórica del feminismo española Celia Amorós<sup>245</sup>.

### 13.1 LA “ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS” DE PIERRE BOURDIEU EN EL TERREIRO.

Para comenzar a desbrozar el tema que me ocupa es imprescindible recalcar dos especificidades del candomblé que están muy relacionadas entre sí:

1. El candomblé es una religión iniciática.
2. Su morfología es la de una familia, de modo que reproduce en el espacio ritual las relaciones biológicas en su sentido más puro y ortodoxo
3. Cada iniciado tiene un orixá de cabeza, principal, que puede ser hombre o mujer y del cual será “hijo”, y un orixá adjunto que suele ser de sexo diferente al orixá principal y que complementa a éste.
4. Para ser iniciado, se requiere la presencia y asistencia de una mãe y un pai-de-santo; no se nace en el candomblé de la nada. A través de este ritual de iniciación, el iniciado quedará adscrito a una “familia de santo”, que será igual o incluso más importante que la familia biológica.

Además de la madre y el padre, todo hijo de santo tiene una madrina, la persona que le ha cuidado mientras nacía en la religión. Si la iniciación se ha producido en solitario, los hermanos de santo serán todos los hijos que han nacido en la casa, pero si la iniciación se ha hecho conjuntamente con otros, o sea, en “un barco de iaôs”, esto le vinculará de forma más personal, si cabe, a esos “hermanos de barco” y se adquiere un nombre que indica en qué orden fueron iniciados, o lo que es lo mismo, “en qué orden nacieron” (cfr. Costa Lima 1977).

Ese nacimiento introduce el iniciado o *iaô* en una familia que —para bien o para mal— será la suya y de la que no podrá desvincularse, de la misma manera que no podemos cambiar nuestros padres ni nuestros abuelos. A través de esa familia tendrá abuelos y bisabuelos de santo, o sea, quedará ubicado en un entramado de parentesco

---

<sup>245</sup> Como sólo haré referencia a las obras citadas de estos autores, señalaré solamente la página específica de la cita para facilitar la lectura.

ritual que reproduce metafóricamente al árbol genealógico de una familia extensa cualquiera. Habrá familias de mayor o menor prestigio, según la galería de antepasados ilustres a la que cada iniciado pueda vincularse.

Esta proyección de la familia biológica en la familia de santo hace que en el orden religioso, las expectativas y las exigencias sean idénticas a las que se ponen en la noción de «familia», un término lleno de significados socialmente contruidos, y cuya universalidad se presupone. Como señala Bourdieu, la «familia» es una palabra, pero es también una construcción social y política; por ello, en el discurso sobre la familia encontramos dos conjuntos de propiedades:

1. Se concibe la familia como una realidad trascendente a sus miembros, un personaje transpersonal dotado de una vida y de un espíritu comunes y de una visión particular del mundo.

2. Las definiciones de la familia compartirían el hecho de suponer que ésta existe como un universo social separado, comprometido con una labor de perpetuación de las fronteras y orientado hacia la idealización de lo interior como sagrado, *sanctum* (por oposición a lo exterior) 127.

Estas construcciones mentales, estas ideas sobre lo que la familia es, son comunes a todos los individuos que han sido socializados; son ideas que han sido producidas por todos y que han sido inculcadas a todos a través del proceso de socialización. Es lo que Bourdieu denomina *habitus*:

[...] una estructura mental que, puesto que ha sido inculcada en todas las mentes socializadas de una forma determinada, es a la vez individual y colectiva (129).

Por lo tanto, la familia es una categoría social “objetiva y subjetiva”: se realiza en nuestros cuerpos, en nuestras vidas, nos antecede y sucede, pero también es una categoría mental subjetiva compuesta por el conjunto de representaciones y acciones que le atribuimos, por eso nos dice Bourdieu que hay una “sintonía casi perfecta” entre lo objetivo y lo subjetivo, de modo que “nada parece más natural que la familia” (130).

Pero aunque la familia aparece como «algo natural», en realidad es el resultado de un proceso complejo y continuado de institucionalización de determinadas prácticas, rituales y técnicas orientadas a que cada individuo interiorice los sentimientos y comportamientos adecuados para que la integración en la familia esté garantizada y se

perpetúe la institución. La «labor de institución» de la familia —como explica Bourdieu— es un proceso muy laborioso y continuo; comienza con esos:

[...] actos inaugurales de creación (imposición del apellido, matrimonio, etc.) encuentran su prolongación lógica en los innumerables actos de reafirmación y de reforzamiento tendentes a producir, a través de una especie de creación continuada, los afectos obligados y las obligaciones afectivas del sentimiento familiar (amor conyugal, amor paterno y materno, amor filial, amor fraternal, etc.) 131.

Una vez que está constituida la familia y que los miembros están unidos por esos afectos, se pone en marcha una «labor simbólica y práctica» que tiende a:

[...] “transformar la obligación de amar en disposición amante y en dotar a cada uno de los miembros de la familia de un «espíritu de familia» generador de dedicaciones, de generosidades, de solidaridades” (131).

En estos intercambios, amabilidades y servicios que se prestarán para consolidar el «espíritu de familia», la labor de las mujeres resulta fundamental, como reconoce Bourdieu, ya que son las mujeres generalmente, las que con su propia familia —y a menudo con la del cónyuge— se ocupan de mantener y fortalecer estos vínculos.

Todo lo que Bourdieu explica con relación a la familia como construcción objetiva y subjetiva y también como institución y que ha sido arriba expuesto puede aplicarse a la “familia de santo” en todos y cada uno de sus términos, sumando a todo ello el hecho singular de que en la familia de santo algunos de los familiares o parientes son divinidades y espíritus, a los cuales también hay que atender y con quienes igualmente hay que crear y fortalecer esos vínculos y esas lealtades. También en esta familia singular —la familia de santo—, las mujeres son generalmente las encargadas de producir ese «espíritu de familia» del que nos habla Bourdieu. Más adelante explicaré por qué recae sobre las mujeres esta tarea de compactar y fomentar las relaciones entre parientes.

La familia de santo es «familia» y en toda familia se producen y se hacen circular bienes económicos. Antes de que surgieran el mercado y el Estado, las familias eran unidades domésticas de producción, donde no sólo tenía lugar la reproducción

biológica sino también la producción de bienes de consumo. En las sociedades precapitalistas, las economías domésticas funcionan asociadas a categorías y relaciones de parentesco, de modo que los intercambios económicos siguen una lógica, donde “el espíritu de cálculo está socialmente reprimido”, lo que llama el autor, “*el tabú del cálculo*” (175).

Según va emergiendo un campo económico separado del ámbito doméstico y se va configurando “el mercado”, se desarrollan las condiciones óptimas para que el “espíritu de cálculo” que había sido reprimido se exteriorice y se afirme públicamente. Si en las sociedades precapitalistas, cuando se negocia con los parientes hay que disimular el cálculo, el interés y las ganancias, la autonomización del campo económico con relación al ámbito doméstico y al parentesco, y la progresiva generalización de los intercambios monetarios permitirán que las transacciones se liberen del «espíritu de familia» y se tornen relaciones puramente económicas, donde está permitido el cálculo, el interés y la ganancia. Llegados a este punto, lo que nos plantea Bourdieu es que, en la medida en que la economía doméstica deja de proporcionar el modelo de todas las relaciones económicas, la economía doméstica afirma su “lógica del amor” diferenciándose de la “lógica del cálculo”, propia de las relaciones económicas mercantiles. A ninguno de los servicios que se prestan dentro de la familia —aunque tengan mucho valor—, se le puede atribuir un precio.

Pero, ¿Qué lógica seguimos si la familia es también una empresa que produce y distribuye bienes que tienen un valor económico? ¿Y qué lógica siguen los intercambios si además de ser familia y empresa, es una “empresa religiosa”?

Entendiendo lo que Bourdieu denomina “*Economía de los intercambios simbólicos*” y “*alquimia simbólica*” pude comprender lo que en principio me pareció inexplicable. En estos constructos teóricos estaba una de las claves para explicar la conducta aparentemente ilógica de las iyalexas con quienes hablé sobre la asignación de recursos económicos por los servicios religiosos que prestaban.

Antes de entrar en el terreno de la Economía de los bienes simbólicos y aplicarlo a mi campo de estudio, es necesario recalcar que “*los actos simbólicos suponen siempre actos de conocimiento y reconocimiento*” y por lo tanto “*para que un*



*intercambio simbólico funcione, es necesario que ambas partes tengan categorías de percepción y valoración idénticas” (170):*

[...]La economía de los bienes simbólicos se basa en la represión o la censura del interés económico... [...] es una economía de lo difuso y lo indeterminado [...] y se basa en el tabú de la explicitación (196).

Esta negación y represión es exitosa porque es en realidad un acuerdo entre las partes —acuerdo no intencionalmente concluido ni concertado directamente—, entre los concernidos. Ambos han participado de los mismos procesos de socialización, es decir, comparten el mismo *habitus*, de modo que están dispuestos a desconocer o ignorar la auténtica realidad de los intercambios que los vinculan. Es por ello que lo que aparentemente es contradictorio o imposible es en realidad —según Bourdieu—, “desconocimiento compartido”.

Un terreiro, una casa de candomblé, es una unidad familiar y también una empresa religiosa, y como recuerda este autor, “*la empresa religiosa es una empresa con una dimensión económica que no puede confesarse como tal y que funciona en una especie de negación permanente de su dimensión económica*”. De modo que lo que en cualquier otra empresa sería lógico y confesable, como el precio de los servicios, y el lucro, en esta empresa tan singular tiene que ser enmascarado, porque “*las tareas sagradas son irreductibles a una codificación meramente económica*” (189). Es más:

[...] la verdad de la empresa religiosa estriba en tener dos verdades: la verdad económica y la verdad religiosa, que la niega.

De modo que las empresas religiosas se rigen por el principio antes citado de las economías precapitalistas, se escudan en el parentesco y dentro de este entramado de categorías —madre, padre, hijo, hija, hermano, hermana— oculta la naturaleza económica de los intercambios que tienen lugar dentro de las mismas. El Xangô de Recife y el candomblé en un sentido más general, son empresas religiosas donde no sólo existen esas “dos verdades” sino que éstas son esenciales para mantener la unidad familiar, la cohesión de la “familia de santo”.

En esta familia religiosa que he estudiado —que es a su vez empresa religiosa— la distribución de los ingresos que llegan a la casa se hace de forma muy desigual para hombres y mujeres; esta escandalosa desigualdad, sin embargo, no causa disidencias ni rebeliones, y aparentemente todo está bien, aunque lo que escucho y lo que veo con mis propios ojos parece inadmisible e intolerable.

Desde mi perspectiva puedo apreciar claramente quién se beneficia y quién se perjudica y no es difícil asociarlo con los géneros diferenciados de los actores que intervienen en este reparto tan desigual. Por mi formación académica conozco la teoría y crítica feminista y puedo ver el efecto del patriarcado, el sistema que establece las relaciones de parentesco, así como el orden simbólico, es decir, la organización económica, política, cultural y social como dominio masculino. Veo cómo este sistema, presente en toda la historia de la humanidad ha sido capaz de sobrevivir a lo largo de la historia y hacerse omnipresente, incluso en un espacio que por una derivación irónica de la esclavitud, se mantuvo excepcionalmente como un espacio femenino y feminizado por excelencia. Reconozco también, por la contundencia de los testimonios que ambos, hombres y mujeres parecen decididos mantener el *statu quo*.

Esas dos verdades —la verdad religiosa y la verdad económica— de las que habla Bourdieu se han sumado al parentesco ritual para conformar un entramado en el cual las relaciones de dominación, de asimetría e inequidad están sepultadas bajo dos losas: “la lógica del amor” o el tabú del cálculo” y el “desconocimiento compartido” sobre la injusticia vinculante.

Es más, la “*alquimia simbólica*” ha conseguido “*hechizar la relación de dominación*” (171) y bajo ese hechizo la explotación se transforma en una relación doméstica, logrando que los trabajos durísimos y enormemente sacrificados que desempeñan las *iyalorixás* se realicen siguiendo la misma lógica que los trabajos interminables, continuados e igualmente sacrificados que las mujeres y madres realizan “para” y “por” sus hijos o sus esposos sin retribución alguna: “lógica del amor”. La “*alquimia simbólica*” es la magia que transforma las relaciones de dominación y explotación en relaciones afectivas.

Cuando una iyalorixá cuida amorosamente de un iaô, un hijo de santo que está naciendo y que, mientras está recluido durante el largo tiempo que dura la ceremonia de iniciación, es totalmente dependiente de los cuidados de su “madrinha de santo” o “jibonã”, de la misma forma que toda criatura nueva requiere innumerables cuidados y tiempo, resulta complicado o incluso doloroso, mostrarle la “verdad económica”, que seguramente intuye, pero que prefiere desconocer, para no des-engañarse. La posibilidad del des-engaño no es viable porque quien le niega el estipendio justo por su trabajo “es alguien de la familia” —un hombre— y, como nos ha mostrado Bourdieu, “las tareas sagradas no se pueden reducir a su verdad económica”; también ambos comparten el mismo *habitus*, de modo que reproducen simbióticamente el mismo sistema de creencias del cual participan y que les ha colocado en posiciones asimétricas. Cuando las mujeres invierten innumerables horas cocinando las complejas y exquisitas recetas según el gusto de cada uno de los orixás, lo hacen “por amor al orixá”, que es —además— otro pariente: su “padre” o su “madre”; cuando limpian el terreiro y preparan el salón para dar un *toque*, están preparando “la casa de Iemanjá” —su madre—, para su fiesta.

Debido a toda esta complejidad el esquema de dominación permanece intacto, siguiendo la misma lógica que la *economía de la ofrenda* (Cfr. Bourdieu 1997).

¿Entonces todo seguirá igual? ¿Nada puede cambiar?

Según Bourdieu (198), en estos casos no basta con una toma de conciencia para transformar el *habitus*; tendría que producirse una crisis de creencias para que en efecto pudiera cambiar este esquema de relaciones.

Desde mi punto de vista, esta crisis de creencias puede producirse en cualquier momento. Entre líneas, en los discursos de las iyalorixás es posible notar tímidamente la disconformidad con este sistema, pero algunas mujeres han abandonado el sistema de creencias *estructurado y estructurante* —como diría el sociólogo francés—, y se han liberado de las creencias que les conminaban a mantenerse en estas posiciones subordinadas.

Hay mujeres que, entendiendo que la dominación que ejercen los hombres es ilegítima, han decidido realizar las tareas que les han sido negadas en el espacio ritual, a costa incluso del descrédito de “los otros”, los que permanecen fieles al *habitus*. Es un paso muy radical, pero ya algunas mujeres lo han dado. Estas mujeres reivindican su derecho legítimo a ejercer funciones que pueden realizar dentro de la religión, como ‘cortar’ cuando ya no tienen la menstruación y por ello están libres de la interdicción que les prohibía sacrificar animales, de la misma forma que algunas mujeres —antes y ahora—, se han ganado el derecho de tocar los tambores sagrados, otra función asignada a los hombres.

La fundadora del Xangô en Pernambuco, Inês Joaquina da Costa —Ifá Tinuké— era sacerdotisa de Ifá; otra función que los hombres han acaparado y que de forma incomprensible le niegan a las mujeres dentro de la religión a sabiendas de que fue ella quien —según la tradición— plantó la semilla del Iroko, que es el fundamento del terreiro más antiguo de Pernambuco; también fue ella quien trajo de África a Olofin y a Orumilá —orixás que paradójicamente las mujeres no pueden ver— y los veneró en el terreiro Iemanjá Ogunté, que llevó su nombre —Sítio de Tia Inês—, hasta que éste fue usurpado y otorgado a uno de sus hijos de santo, el babalorixá conocido como Pai Adão.

Hay mujeres de santo, mujeres de axé, que no están dispuestas a seguir participando de este sistema de creencias y costumbres— y hombres también— que reconocen la inconsistencia de estos preceptos que limitan las competencias de las mujeres dentro de las religiones de origen africano.

### 13.2 UNA MIRADA A LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES DENTRO DEL XANGÔ DE RECIFE DESDE EL “FEMINISMO FILOSÓFICO” DE CELIA AMORÓS.

La filósofa y feminista Celia Amorós, siguiendo a Simone de Beauvoir<sup>246</sup>, señala que el patriarcado es en última instancia, “*la asociación de lo humano a lo masculino*” y precisamente por ello, cuando las mujeres vindican sus derechos se les critica porque “quieren ser hombres”, deduciéndose de esa crítica que no hay una posibilidad de tener derechos fuera de la masculinidad; en algunos mitos yorubas

---

<sup>246</sup> Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2005.

aparece este mismo prejuicio sobre las mujeres, acusadas de “querer ser hombres”, o “querer usurpar el lugar de los hombres” cuando buscan conocimiento y sabiduría — atributos que quedan en el dominio masculino—, o cuando descubren una verdad que sólo los hombres conocían (cfr. Prandi 2001; Lahaye y Zardoya 1996). Este prejuicio está presente en *Observaciones de lo bello y lo sublime* (1764), de Immanuel Kant cuando hablaba del «bello sexo», refiriéndose a las mujeres que contravenían la «naturaleza femenina»:

[...] Una mujer que tenga la cabeza llena de griego, como la Sra. Dacier, o que mantenga discusiones profundas sobre mecánica, como la marquesa de Chatelet, únicamente puede en todo caso tener además barba; pues éste sería tal vez el semblante para expresar más ostensiblemente el pensamiento profundo, para el que ellas se promocionan (AK II, 229)

A las mujeres que buscan sabiduría y conocimiento —o a quienes ya lo poseen—, o les sale barba, o las botan de la casa, como le pasó a Yemayá:<sup>247</sup>

[...] Orunmilá y Yemayá vivían juntos. Estaban casados. A la casa frecuentaba mucha gente que iba a consultarse con Orunmilá. Ella observaba cómo su marido trabajaba con los caracoles y así, sin que él se diera cuenta, aprendió el arte de la interpretación de los signos sagrados del diloggún.<sup>248</sup>

En una ocasión Orunmilá tuvo que hacer un viaje y tardó más de lo previsto. Yemayá, sin dinero y sin comida se estaba muriendo de hambre.

Un día llega un hombre a la casa buscando a Orunmilá para registrarse<sup>249</sup> y Yemayá decide hacerlo ella. Con la continuidad se convierte en una experta. Eso le va ganando tanta fama que llega a oídos de Orunmilá, que decide volver. Al confirmarlo, no puede permitir que su mujer sea tan inteligente como él, rompe sus relaciones con ella y la bota de la casa.

En este mito, vemos cómo se castiga la capacidad de las mujeres de acceder a la sabiduría, al conocimiento que le ha sido otorgado al varón. Un detalle muy significativo con relación al tema que nos ocupa y que está presente en este mito, es que Orunmilá vive de su capacidad de trabajar con el diloggún, de ser un experto en este sistema de adivinación del cual Yemayá no puede participar. Pero Orunmilá se va, y Yemayá se muere de hambre. Entonces ella decide atender a los clientes, porque ya ha aprendido a manejar el diloggún con una destreza igual o mayor a la de su marido. Aquí

<sup>247</sup> Lahaye y Zardoya. *Yemayá a través de sus mitos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1994.

<sup>248</sup> Sistema de adivinación en el cual se utilizan de 4 a 32 caracoles, aunque lo más común es utilizar 16. Estos pueden caer “abiertos” o “cerrados”, siendo cada una de estas caídas un oddú o recado del orixá.

<sup>249</sup> Para consultarse con el oráculo del diloggún.

comienza la violación de la ley, que establece la prohibición y Yemayá será castigada con el abandono por parte de su esposo, Orunmilá.

Como los mitos son *in-terminables* —tal y como nos explica Lévi-Strauss— en otro mito o en una derivación de éste mismo mito, se intenta recomponer el orden que ha sido quebrantado:

Migene González-Wippler<sup>250</sup> nos cuenta una versión del mismo patakí<sup>251</sup>, con otro final:

[...] Orunmilá estaba casado con Yemayá. En esos primeros tiempo Orunmilá adivinaba por medio de los caracoles<sup>252</sup>; un día se fue a hacer un prolongado viaje y Yemayá —quien había estado observándolo conducir la adivinación y sabía cómo hacerla— decidió comenzar a hacer consultas a la gente con el fin de que su esposo no perdiera el negocio. Fue tan experta en sus consultas y sus pronósticos eran tan precisos que pronto se volvió más popular que el mismo Orunmilá. Cuando éste regresó, y vio lo que su esposa había estado haciendo, se enfureció tanto que la abandonó jurando que nunca leería de nuevo el diloggún y que encontraría un sistema de adivinación que fuera prohibido por siempre para las mujeres.

Esta es la razón —según no sexplica González-Wippler— por la cual las mujeres no pueden ser babalawos, que son los sacerdotes de Orunmilá. Y continúa: “esta creencia está tan arraigada en la Santería, que en la casa del babalawo, sólo él puede adivinar. A su esposa —que es usualmente una santera— no se le permite leer los caracoles. Después de muchos años de servicio, la esposa del babalawo llega a conocerse como *akpetebí* o servidora de Orunmilá.

En esta versión del mito que explica esta berrinche entre Orunmilá y Yemayá, éste, además de dejarla, renuncia al diloggún y se lo deja a ella; en un sentido más amplio Orunmilá renuncia a seguir haciendo algo que ya sabe hacer su mujer o que hacen o podrían hacer por extensión las mujeres, como si una vez que el diloggún ha sido manejado por ellas, ya no sirve para él, porque se ha roto el misterio, o porque las mujeres ya conocen “el secreto”.

Las mujeres en el candomblé —en su gran mayoría— no desean ser sacerdotisas de Ifá; tampoco quieren ‘cortar’, y la mayoría tampoco pretende ejercer el sacerdocio, de la misma forma que la mayoría de los varones, hijos de santo, no ejercen el

---

<sup>250</sup> Migene González-Wippler. *Santería. La religión*. Llewellyn Español, Minnesota, 199; 87s

<sup>251</sup> Nombre por el que se conocen en Cuba los mitos o leyendas de los orixás.

<sup>252</sup> Caracoles: palabra coloquial para referirse al *diloggún*.

sacerdocio, ni han recibido ‘mano de faca’ ni serán sacerdotes de Ifá. No es esa, por tanto, la cuestión que nos trae hasta aquí. Se trata, simplemente, de que las potencialidades y posibilidades para las mujeres que quieran ejercer el sacerdocio, que precisen ‘cortar’ o que quieran ser sacerdotisas de Ifá, no estén limitadas por la apropiación de los varones de éstas funciones estratégicas dentro de los cultos que implican —de facto— la subordinación de las mujeres.

El origen de estas prohibiciones está ancorado en lo que Amorós denomina “*la jerarquía oprimente de los géneros*”. Dinamitar este principio de ordenamiento, esta codificación basada en el género, liberaría tanto a hombres como mujeres de los mandatos de identidad asociados a la anatomía diferenciada:

[...] En este sentido entiende (el feminismo) que una sociedad liberada de la jerarquía oprimente de los géneros —que, tal como existen al menos, son identidades adscriptivas y constrictivas— propiciaría mejores condiciones para la plena realización de las prácticas de los sujetos: ampliaría el margen de maniobra de su propia elección de sí mismos y, por lo tanto, de su autonomía, mediante el ejercicio de prácticas crítico-reflexivas posibilitadas por la minimización y la asintónica eliminación del ámbito de lo pre-juzgado, de lo asignado (25).

Sin embargo,

[...] La institución de la racionalidad como expediente iniciático tiene la paradójica peculiaridad de que este expediente en su función iniciática puede ser universalizado y, por ello mismo, anularse en esta misma función (28).

De forma y manera que el *cogito*, [...] al arrancarse de la particularidad y la compartimentación adherida a la diversidad de las condiciones, se universaliza, y, al universalizarse, a la vez que se hace independiente de cualquier condición particular, se vuelve compatible con cualquiera de ellas: si «*l'esprit n'a pas de sexe*» entonces «*l'esprit est de tout sexe*»; por tanto, no sirve ya como elemento de segregación, sino de integración entre todos los seres humanos (28).

Considero que dentro del Xangô de Recife es posible adoptar una perspectiva feminista que integre algunos de los elementos que señala Amorós, aunque partiendo de una historia diferente, ya que dentro de estos cultos, han sido los hombres los que ante la imposibilidad de ejercer el papel que como tales les ordenaba el patriarcado, ya que un esclavo no podía pertenecer a la “fraternidad” de los varones blancos ni dominar lo *no-masculino* —dada su condición— y una vez abolida la esclavitud, fueron los hombres afrodescendientes quienes “quisieron ser mujeres” es decir, quienes se apropiaron poco a poco de un espacio religioso que fue eminentemente femenino desde

sus orígenes. En vez de luchar por su inclusión en la “fraternidad” de los varones genéricos, los hombres litigaron por el poder en el ámbito religioso en detrimento de las mujeres, y una vez empoderados redujeron las funciones de éstas dentro de los cultos escudándose en una lectura parcial y —en mi opinión malintencionada— de la mitología yoruba que en ningún caso podría justificar la disminución de las funciones que pueden desarrollar las mujeres dentro de la religión hoy en día, como, entre otras, ser sacerdotisas de Ifá y sacrificar animales. Si para Kant, a las mujeres que se igualaban a los varones sólo *les faltaba la barba*, dentro del candomblé, los hombres que usurparon el lugar de las mujeres se pusieron una saya y danzaron para los orixás vestidos de mujer, y además, restringieron las capacidades que les fueron otorgadas a éstas en África.

La vindicación feminista afrocandomblecista tendría —en mi opinión— que partir desde otro lugar para poder deshacer el *habitus* que hoy subordina a las mujeres en el Xangô de Recife: recuperar el espacio expropiado y mostrar que las mujeres pueden compartirlo de forma más igualitaria con los hombres, ya que en la filosofía yoruba hay asideros suficientes para que hombres y mujeres tengan los mismos derechos religiosos.

La filósofa y feminista española Celia Amorós, explica con mucho acierto que “la mujeres no quieren lo identitario masculino, sino lo genéricamente humano que los hombres se han adjudicado de forma exclusiva”; este feminismo filosófico de Amorós se configura a partir de la crítica de la Ilustración, de las luchas revolucionarias que generan las famosas consignas de “libertad, igualdad y fraternidad”, justamente las mismas que se les niegan a las mujeres. De este modo vemos que el Siglo que iluminó a toda la humanidad con estos pronunciamientos se los niega a las mujeres —que constituyen la mitad de la humanidad— cayendo en una brutal contradicción y asumiendo que la razón es un atributo masculino:

[...]La innovación de la Ilustración, desde este particular punto de vista, consiste en instituir la racionalidad como expediente iniciático para legitimar la exclusión de las mujeres (27s).



A partir de aquí, para Amorós el feminismo es vindicación y toda vindicación apela a la idea de igualdad<sup>253</sup>.

La posibilidad de un feminismo afrocandomblecista puede y debe partir también de la noción de “mala fe” que Amorós toma de Sartre<sup>254</sup> y que le permite afirmar junto a Simone de Beauvoir que hay “mala fe” en la dominación que los varones han ejercido sobre las mujeres. Siguiendo la argumentación de ambas filósofas se entiende que también hay “mala fe” en la dominación que están practicando los hombres sobre las mujeres en el espacio de los cultos afrobrasileños —específicamente en el Xangô de Recife—, al hacer éstos una lectura radical y parcializada de la mitología yoruba y conseguir de este modo la restricción del ámbito de competencias legítimas de las mujeres en la religión. Con respecto a esta construcción de las jerarquías de género y el lugar que les toca en ella a las mujeres es posible encontrar una pretensión: que éstas se sientan satisfechas e integradas con esas posiciones subalternas, porque son las que —según interpretan los varones y también las mujeres que participan y comparten esta visión—, les adjudican las narraciones míticas.

Si el «bello sexo» asume esta posición subordinada, aceptando los «designios de la naturaleza» —según el autor de *Crítica de la Razón Pura*— no habría nada que reivindicar —y por el contrario— la mujer podría ser “la más libre de las criaturas” cumpliendo el mandato de género dominante y contribuyendo a legitimar el orden masculino. Hay voces que intentan re-significar el papel subordinado de las mujeres y su exclusión de algunas tareas que pueden ejercer elogiando sus virtudes femeninas y enaltecendo las labores que éstas desarrollan en el espacio religioso. Pero como nos señala Amorós<sup>255</sup>, siguiendo la lógica del «eufemismo» de los estoicos la mistificación de las desigualdades o el desplazamiento de éstas a un universo puramente simbólico,

---

<sup>253</sup> Celia Amorós. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid, Cátedra 1997. P. 70.

<sup>254</sup> Según explica Luisa Posada Kubissa en *Filosofía y Feminismo en Celia Amorós*, Logos, Anales del Seminario de Metafísica, vol 42, Facultad de Filosofía-UCM, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2009; p. 16, “por mala fe se entiende en Sartre el renegar de la libertad misma, tomándola por pura facticidad y, a la inversa, el negar la pura facticidad tratándola como si fuera libertad, o sea, se trata de la negación de la facticidad —el hecho de ser esclavo—, haciendo pasar por libertad lo que no es sino la evasión de creerse libre en las cadenas.

<sup>255</sup> Celia Amorós. *De la libertad como pensamiento al pensamiento como libertad*. Anales del Seminario de Metafísica, num extra, Madrid, Ed. Complutense, 1992.

“no amplía el ámbito referencial en el que se plantean los problemas ético-políticos”. Es más<sup>256</sup>:

[...] Cuando se invita a los oprimidos a evadirse del universo de los amos —a adoptar, por decirlo en el lenguaje de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, una actitud «negativa ante la relación entre señorío y servidumbre»— renunciando a la deslegitimación de su poder mediante los recursos de la crítica racional basada en los principios mismos que los amos han puesto a su disposición aun sin quererlo, hay que saber bien lo que se hace: orientarlos hacia sendas estoicas en cualquiera de sus variantes. Quizás el estoicismo es el mayor alarde de imaginación ética que ha producido la historia: es difícil concebir en el uso del eufemismo un virtuosismo más potente.

De modo que hay que llamar a las cosas por su nombre: la dominación es dominación y la desigualdad es desigualdad. En el caso que nos ocupa, no se trata de que hombres y mujeres hagan tareas complementarias dentro del Xangô, tan bellas y tan útiles las unas como las otras, sino de la maniobra de recurrir a los mitos, a la tradición o a la costumbre para legitimar un orden desigual basado en la jerarquía de los géneros y que tiene como corolario la postergación de las mujeres y la extinción de éstas como figuras de autoridad y liderazgo dentro de los terreiros en Pernambuco. Se trata de la apropiación ilegítima, por parte de los varones, de funciones que sí pueden desempeñar las mujeres y que les permitirían tener mayor autonomía y libertad en el espacio religioso.

La vindicación de las mujeres ya es una realidad dentro de las tradiciones religiosas afrodescendientes tanto en Brasil como en Cuba, aunque probablemente no son los únicos lugares donde esto está ocurriendo. Si siguiendo a Celia Amorós, el feminismo es vindicación, podemos decir que el feminismo hace mucho tiempo que llegó al espacio de los cultos afro. Es cierto que todavía esta vindicación es minoritaria, pero no es insignificante. Hay mujeres —y también hombres, afortunadamente—, que consideran justas las restituciones de las competencias de las sacerdotisas —iyalorixás o iyalochas—, derechos que ya tuvieron y que es legítimo que puedan recuperar y compartir con los varones en el espacio religioso afrobrasileño y, por extensión, en el

---

<sup>256</sup> Celia Amorós. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Ediciones Cátedra 1997; p. 191.

espacio afrocubano igualmente. Son mujeres y hombres del siglo XXI que entienden que las jerarquías de género existentes dentro del candomblé o la santería pueden ser deslegitimadas. Eso no implica de ninguna de las maneras que las iyalorixás o iyalochoas quieran ser hombres ni que les haga falta barba; quieren ser plenas y absolutas en el axé y en el servicio a los orixás.

Los testimonios que presento aquí responden en muchas de sus aseveraciones y de forma bastante general a la “*Economía de los bienes simbólicos*” de Bourdieu; también pueden apreciarse en ellos pequeños atisbos de vindicaciones por parte de las mujeres, de modo que hay, de alguna forma, una incipiente conciencia feminista que podría tener su eco en los postulados del *Feminismo filosófico* de Celia Amorós. Serán éstas mujeres y sus hijas de santo, los babalorixás y yaloriás y todos los miembros de la comunidad religiosa quienes decidirán cómo será el paisaje de género dentro del Xangô de Recife en el siglo XXI.

El extracto que presento sobre los discursos de las mujeres que tuvieron a bien hablar conmigo sobre este tema, es una síntesis de los testimonios en los cuales me baso para defender las conclusiones arriba enunciadas; ese resumen no es propiamente de una entrevista sino de una conversación a cuatro voces: tres iyalorixás cuyas edades estaban comprendidas entre los 60 y los 72 años, dos de ellas hijas de Oxúm y una de Oxalá. La más antigua en el santo tenía 43 años de iniciada; la cuarta voz es la mía.

### 13.3 LOS TESTIMONIOS DE LAS IYALORIXÁS.

El encuentro tiene lugar en la casa de una de las más antiguas iyalorixás del Xangô de Recife. Agradezco la deferencia de recibirme en su casa. Me acompaña una hija de Oxúm, una mãe-de-santo con la que tengo una relación de cierta amistad; gracias a su mediación he conseguido esta cita.

Después de subir una ladera que deja sin aliento a cualquiera, llegamos; nos reciben con toda amabilidad y cortesía. Nos ofrecen algo de beber y algo de comer. Las mujeres conversan de forma distendida y se ponen al día porque hace tiempo que no se ven; la mãe-de-santo que me ha llevado hasta allí me presenta y acto seguido me introduzco en la conversación de las mujeres hablando sobre trivialidades hasta que

tengo la sensación de que ha llegado el momento de explicar por qué estoy ahí y qué me interesa saber. Se lo planteo directamente y sin tapujos. Ha pasado un buen rato hasta que entramos en materia. No hay prisas y todas nos sentimos a gusto.

Lo que sigue a continuación es el resumen de lo dicho en aquél encuentro.

Quiero hablar con ustedes sobre la parte económica del Xangô. Me gustaría saber si ustedes han tenido otros empleos, los tienen en este momento, o viven de su trabajo como iyalorixás. Me gustaría saber cómo ha ido cambiando a lo largo del tiempo el precio que las personas pagan por el juego de búzios, por hacer un borí o una feituría y cómo se distribuye ese dinero cuando incluye una matanza y hay que pagar a a quien tenga mano de faca. Les pregunto directamente y les agradezco que me hablen con la mayor sinceridad, para poder comprender este aspecto más económico.

¿Cómo ustedes sobreviven financieramente?

—Yo trabajé. Mi trabajo era auxiliar de enfermera.

Cuando ustedes juegan búzios, ¿Cobran una cantidad o precio fijo?

—En mi casa cobro 20 reales. Pero hay quien viene con mucha necesidad. A veces tienes que hacerle algo en el cuarto que cuesta más que esos 20 reales. En una casa como la mía la gente trabaja mucho y batalla mucho.

Y la gente que la busca y que no es del santo, ¿Con qué tipo de problemas llegan a usted?

—Problemas de salud.

¿Y después?

—Trabajo. Problemas económicos. Aquí en Pernambuco la vida está muy difícil y creo yo que no sólo aquí sino en todo el mundo... tan difícil que cuando entra una persona entra en tu casa ya está pidiendo socorro. También para alejar al enemigo, para que el marido mejore... como yo no tengo Jurema, tengo que hacer mis cosas, poner mis velas... cualquier entidad puede ayudar. Piensa en una mujer llena de niños y el marido “virando mundo”, dejándolo todo y pasando meses fuera... cualquiera va a tener que ayudarla. No puede ser sólo la *Jurema* o el orixá. Todo el mundo va a tener que poner dedito para darle fuerzas, una luz.

Una vez llegó alguien y me dijo que venía a buscarme porque quería que un coche atropellase a no sé quién; en este momento la miré y le dije: “acabo de volverme pentecostal”. Entonces entré y ella nunca más vino a mi casa. ¿Te imaginas? No, yo no quiero saber nada de eso. Creo que por eso gano menos, porque yo no acepto ese tipo de cosas. No pago alquiler, no me presto para nada así y tampoco quiero saber quién lo hace.

De la misma forma que un juego de búzios tiene más o menos un precio fijo, ¿Hacer una feituría tiene igualmente un precio establecido?

—Yo no estoy sabiendo ese dato no. Creo que el Sr. (*me menciona el nombre de un babalorixá muy conocido*) está cobrando 2000 reales.

¿Y cuánto cobra usted?

—¿Qué yo voy a cobrar? Yo no tengo a quién cobrarle. Cuando yo llego allá (*a la casa del pai-de-santo que me ha mencionado antes*) no cobro nada. Yo voy a cobrar lo que me dé (*y menciona el nombre de una mujer que asiste al pai-de-santo antes mencionado*).

Y si el pai-de-santo cobra 2000 ¿No podría existir una cantidad para usted, que va a cuidar de ese iaô, por ejemplo, 500 reales? O al contrario, 500 para el pai-de-santo y 1500 para usted que va a asumir toda la responsabilidad...

—Si yo hiciera eso el pai-de-santo ni subiría esa ladera. Diría que no tiene tiempo. Como también otro subiría por nada. Todos los hombres de los que te estoy hablando son así; pero si yo le digo “necesito”, tienes que venir aquí y darme una luz, si fuera para mí ¡Ahí ellos vienen!. Vienen y lo hacen. Pero ahí también te quedas debiéndole y nunca más consigues pagar ese favor.

La respuesta me sorprende. Las otras dos mujeres permanecen en silencio. Retorno a las preguntas:

Imagine que Ud. está en su casa y justamente ese día no tiene casi nada para cocinar y llega una persona solicitando un juego de búzios. ¿Pudiera ser que parte de lo que esa persona necesite hacer, parte de ese ebô, pudiera acabar en la cocina y que de ahí pueda comer la mãe-de-santo?

—Ya sucedió. Muy pocas veces, pero ha sucedido. Atender a una persona y de ahí extraer un poquito, cosa que muchas veces no tenía ni coraje de hacerlo, pero en mi cabeza también está que voy a ayudar a esa persona. Cojo lo mínimo. Procuro hacerlo todo tal y como le había dicho, compro todo lo que la persona necesita y le doy el recibo. Pero también ha sucedido lo contrario. Ha venido gente necesitada que no tenía ni para comprar un paquete de fubá<sup>257</sup>, y si lo necesita y yo puedo, lo compro. Pero le digo una cosa: hasta el día de hoy, con 72 años que tengo no puedo decirte que alguien me dio 200 reales por mis servicios. Nunca. Hasta hoy no. Mañana quizás. La mayoría de las veces lo que tengo es la amistad de esa persona. De muchos de mis hijos de santo no recibo nada. También trabajé para personas de buena posición y lo que único que me han dado es el pasaje y los gastos del viaje, comida, etc. Pero eso cambió. Hoy sólo salgo de mi casa si es así: no quiero que me den 1000 reales, pero al menos que me den una gratificación. Yo soy una mãe-de-santo llena de hombres (*me menciona los nombres de cinco pais-de-santo con los cuales ella trabaja con cierta frecuencia; nombres que voy a omitir*); trabajo con muchos hombres y hay muchos hombres en mi vida.

Tengo un hijo de santo que tiene un terreiro (omito su nombre) y él me dice: mãe, yo cobré 1000 reales por el servicio; quedaron en pagármelo en tres veces y sólo he cobrado dos. Y hasta ahora no me pagó. Y yo le digo, ¿Entonces por qué no cobraste 1500? El pai-de-santo debe pensar que no lo merezco. Pero él sabe que toda la

<sup>257</sup> Fubá es la harina de maíz o arroz; ingredientes muy comunes en la comida seca de algunos orixás.

responsabilidad es mía. El pai-de-santo acaba y se larga. ¿Sabes quién quita el ebó<sup>258</sup>? ¿Sabes quién se encarga de todo? ¿Sabes quien asume toda la responsabilidad? ¡Si se cae un paralelepípedo de aquí en la estera<sup>259</sup> es mi nombre el que va para el periódico!

(Las otras dos iyalorixás hacen gestos de confirmación mientras mi interlocutora termina la frase anterior. Hacen también algunos comentarios revalidando lo que ha sido dicho). Le pregunto:

¿Y ese tipo de actitud dentro del Xangô no cree puede ser un tipo de machismo que existe dentro del candomblé?

—No. Yo creo que más bien es falta de suerte. Porque yo conozco personas que hacen lo mínimo y son recompensadas. Que un hijo (de santo) me diga “Ud. trabajó mucho y se ve cansada”... que un propio hijo me diga eso y no me pague nada y ni siquiera me pregunte si aceptaría 200 reales para comprar una rosa...

Una de las dos iyalorixás que han escuchado toda la declaración en silencio exclama:

— ¡Qué rosa tan cara es esa! Y todas se ríen a carcajadas...

Interviene otra de las iyalorixás:

Yo creo lo siguiente: el pai-de-santo se sienta para hacer aquella obrigação, coge el dinero y quien se queda se queda con la responsabilidad. Comenzar por decirte que el pai-de-santo de ella tenía tres mujeres y tres casas, y ya venía con una bolsa enorme para llenarla de carne, y llevársela y distribuirla en las casas de las mujeres, como si viniera de hacer la compra... compra para esta, aquella y la otra de allá (*me menciona los nombres, pero los omito*). Es decir, él tenía que mantener la casa de él ¿por medio de quién? De los hijos de santo y de las mães-de-santo que cuidan de todo. Esto que te estoy diciendo cualquier persona de las que están aquí te lo pueden confirmar.

Me rebelo ante lo que escucho. Y me dirijo a todas:

Eso que ustedes me cuentan no tiene sentido. Si la mãe-de-santo es la que hace casi todo el trabajo, la que asume toda la responsabilidad del servicio, ¿Cómo es posible que se vaya apenas con el dinero del transporte? ¡Por el amor de Dios!

—Mi mãe-de-santo decía que la primera cosa que ella pedía era la ‘mano de faca’ del pai-de-santo ( omito el nombre del pai-de-santo; deduzco que ya hay un precio más o menos establecido por ese trabajo y que es el que la iyalorixá pide directamente a la persona que solicita o requiere la obrigação)... “y para mí, hija mía, lo que puedas, lo que quieras”.

Ahora yo estoy trabajando con un pai-de-santo (*omito su nombre*) que me dice que tengo que pensar en mí antes que en él. Ya tiene otra cabeza. Como sucedió hace dos años que hice un servicio con él y le pagaron 500 reales y me dijo: “tome 50 para su transporte y 100 son suyos”. La gente dice que el trabajo se hace por amor, y lo hago

<sup>258</sup> Ofrenda o sacrificio animal hecha a cualquiera de los orixás.

<sup>259</sup> La *esterá* es un tapete tejido con paja, que se extiende en el suelo y es lo que sirve de cama o de asiento al iniciando u otras personas del candomblé mientras hacen una obrigação. También se utiliza para colocar encima de ella los platos con las comidas de los orixás, las hojas para los baños rituales. También se llama *sisá* o *adicissá*.

con amor, pero es mucho trabajo, muchísimo trabajo de verdad. A veces he trabajado tanto que me paso un mes hasta que termina todo...

La verdad es que no comprendo por qué ustedes no pueden exigir un trato más justo en el reparto del dinero... Entonces, les pregunto a ustedes tres: ¿No creen que dentro del Xangô aquí en Pernambuco el trabajo de la mujer está menos valorado?

—Últimamente creo que lo está, pero no sólo aquí en Pernambuco sino en todo Brasil. Ya fui para São Paulo y es lo mismo. No me preguntaron nada. Sólo que allá las personas son diferentes y hay un candomblé cada dos metros...

Quien cuida del iaô es una mujer, quien limpia, quien hace prácticamente todo el servicio... No lo entiendo...

—Y te digo una cosa: cuando un pai-de-santo me llama yo le digo así: dígame qué es y ponga la fecha. No le pregunto nada más. Cuando llega ya lo tiene todo listo. ¿El bori<sup>260</sup> va a tener sangre? Va. Puede venir. ¿Es un iaô? ¿Es esto o aquello? Yo no necesito preguntar nada de eso porque ya lo sé. Así que cuando él llega ya yo lo tengo todo listo y se lo pongo en las manos... hasta la toallita limpiita para que él se lave las manos. Esto lo digo para cualquiera de ellos.

¿Y ustedes no tienen ninguna posibilidad de reivindicar todo ese trabajo?

Las mujeres se sonríen, hacen comentarios breves que me dejan bien claro que las cosas están como están y que no hay posibilidad alguna de que cambien, de momento. Me han dicho que trabajan por amor al orixá; ahí está una parte de la respuesta, pero también me han manifestado que saben que merecerían más.

En el pasado, cuando las mujeres tuvieron la autoridad de los terreiros y gobernaban sus casas de candomblé, fueron más justas en la repartición del dinero y más consecuentes en el pago de los servicios; como ha dicho una de las iyalorixás en los testimonios arriba expuestos, sobre su mãe-de-santo— una de las más grandes iyalorixás que ha tenido el Xangô de Recife—, el dinero de la *'mano de faca'* era el primero que se aseguraba y luego todo lo demás.

Ese testimonio, además de confirmar que los babalorixás no trabajaban gratuitamente, permite pensar que antes había un precio más o menos establecido por el servicio de sacrificar los animales. Tengo una prueba documental muy reveladora al respecto de lo que he afirmado antes, procedente del terreiro de Lydia Alves, una de las

---

<sup>260</sup> El *bori* es un ritual de los terreiros de candomblé y otros cultos de posesión. Su objetivo es “alimentar la cabeza del iniciado” para que se fortalezca y pueda soportar las sucesivas incorporaciones del orixá. También sirve para hacerse más resistente a las influencias negativas. En ocasiones se hace también como penitencia por la quiebra al algún precepto. Es un ritual bastante complejo y se prolonga durante horas. El iniciado sentado sobre una estera recibe en su cabeza una pasta de nueces sagradas, que se trituran en la boca de una persona de axé y de respaldo dentro del santo quien escupe esta mezcla sobre la cabeza del iniciado, transmitiéndole simbólicamente la fuerza que necesita; también recibirá en su cabeza otros axés: zumo de algunas plantas sagradas y sangre de un animal de dos patas que se sacrifica en ese mismo momento del ritual.

más grandes iyalorixás de la historia del Xangô en Pernambuco. Esta iyalorixá que fue propietaria de los terreiros más grandes y afamados de Recife, llevaba un registro de los precios de los servicios religiosos que ofrecía en su casa de candomblé y es posible constatar cómo el dinero procedente de cada obrigação —después de adquirir todo lo necesario para realizar el ritual—, se repartía entre todos los intervinientes de una forma bastante equitativa. Gracias a la generosidad de una de sus hijas de santo tuve acceso al diario en el que la iyalorixá anotaba —de su puño y letra— la contabilidad de su terreiro. Muestro a continuación la copia de algunas páginas de ese diario donde es posible comprobar cómo se realizaba este reparto. La iyalorixá que aseguró que “su madre” lo primero que hacía era separar el dinero de la ‘mano de faca’ se refería con esta observación a Lydia Alves, quien hace 43 años la inició en la religión.

Como se puede observar en el cuadro adjunto, las cantidades reflejadas en el Cuaderno de Lydia Alves corresponden a Cruzeiros (Cr\$)<sup>261</sup>.

Data Vigor	Decreto	Moeda Instituída	Sigla	Reforma / Con	Observação	1ª Cédula
1500...		real			plural: réis	
07/10/1833?		mil-réis	Rs\$		1 conto de réis = 1 m réis	
01/11/1942*		cruzeiro	Cr\$	Rs\$ 1.000 réis	corte de 3 zeros	Marquês Cr\$ 1,00
13/02/1967*		cruzeiro novo	NCr\$	Cr\$ 1.000 = 1,00	corte de 3 plural: cruzeiros novos	Getúlio NCr\$ 0,01
15/05/1970*		cruzeiro	Cr\$	NCz\$ ? = Cr\$	plural: cruzeiros	Effigie da R Reverso: Cr\$ 1,00

<sup>261</sup> Fuente: <http://www.girafamania.com.br/americano/brasil-moedas.htm>. En 1942 se produjo la emisión de la primera cédula con la firma del presidente del Banco Central do Brasil (emitida por el Tesoro Nacional -Cr\$ 5.000,00-Tiradentes). También la emisión de la primera cédula con el nombre de 1 Banco do Brasil (emitida por el Tesoro Nacional -Cr\$ 10.000,00- Santos Dumont). En el período de 02/12/1964 a 12/02/1976, la fracción del cruzeiro denominada centavo fue eliminada.



97  
 mex de Para Verde do Santo Haver  
 recebe

Obi de Oruxala  
 apanha apanha eu há  
 Obi de Okulneo Cebola

Boru	580/00	60.00
vacão de cabeca	460/00	50.00
vacão de conta	100/00	30.00
entamento	350/00	20.00
re de quanto	700/00	0.00
epararo Santo	1600/00	0.00
ma tancia		0.00
cho de 4 pes	500/00	0.00
cho de 2 pes	200/00	0.00
de Piquena e Maadrim	400/00	0.00

foi de 1958

Cuaderno de Lydia Alves (Talabí); pag. 97., Año 1958.

PARA VER SE O SANTO RECEBEU OBI DE ORIXALÁ APANHA APANHA EU HÁ OBI DE OBULUCO CEBOLA		
BORY	58.000	6.600,00
LAVAÇÃO DE CABEÇA	4.600	5.000
LAVAÇÃO DE CONTA	100	3.000
ASSENTAMENTO	5.500	20.000
IABÁ DE QUARTO	200	2000
PREPARAR O SANTO	16.000	16.000
BICHO DE 4 PEIS	500	
BICHO DE 2 PEIS	200	
MÃE PEQUEÑA I MADRI	400	4000
ESTE FOI DE 1958		

*Diario de Lydia Alves (Talabí); pag.97. Año 1958. Transcripción: pejigan Cló D'Ogyan y la iyalorixá Luiza D'Oxúm (Maria Luiza da Silva).*

Este e) J. J. serviços 1960		
Deve) recos do ano 1960		
Uem Barj	600, <del>300,00</del>	100,0
Lavacão de cabeça	140, <del>100,00</del>	50
Lavacão de bontas	160, <del>100,00</del>	25
Aceitamento metade	500, <del>500,00</del>	100,
Tazer o Santo	10,300 16,000,00	400
Taba de Quarto	500, <del>500,00</del>	50
Taba de Cozinha	150,00	5
Mãe Pequena	300,00	50
Bichos de 4 Reis	150,00	10
Bichos de 2 Reis	30	5
Uma limpeza	150,00	50
Uem Despacho	160,00	20

Diario de Lydia Alves (Talabí); pag.66, Año1960.

ESTE E PREÇOS DO SERVICIOS DO ANO 1960			
UM BORY	<del>600, - 500, -</del>	700,0	<del>50</del>
LAVAÇÃO DE CABEÇA	170	150,00	50
LAVAÇÃO DE CONTAS	160	150,00	25
ACENTAMENTO METADO	500	5000,00	100
FAZER O SANTO	10,300	10,000,00	400
IABA DE QUARTO	500	500,00	50
IABA DE COZINHA	150,00		50
MÃE PIQUENA	300,00		50
BICHOS DE 4 PEIS	150,00		10
BICHOS DE 2 PEIS	30,00		5
UMA	150,00		50
UM DISPACHO	160,00		20

*Diario de Lydia Alves (Talabí); pag.66, Año1960. Transcripción: pejigan Cló D'Ogyan y la iyalorixá Luiza D'Oxúm (Maria Luiza da Silva).*



10 mes de janeiro de 1965

Haver

Leite Bori		6,00	000
Caracão Cabeça	4	15,00	000
graxas de coxins	3	2,00	000
Leiteamento		20,00	000
Leite de leite		20,00	000
Leite de leite		5,00	000
Leite de leite		1,00	000
Leite de leite		5,00	000
Leite de 4 peis paga		4,00	000
Leite de 2 peis paga		2,00	000
Leite de leite		3,00	000
Leite de leite		2,00	000
Leite de leite		1,00	50

JANEIRO DE 1965		
UM BORY		6.0000
LAVAÇÃO DE CABEÇA		7.000
LAVAÇÃO DE CONTAS		2.0000
ACENTAMENTO		15.0000
FEITURA DE SANTO		20.0000
IABA DE QUARTO		5.0000
MÃE PIQUENÃ		7.0000
IABA DE COZINHA		5.0000
BICHO DE 4 PEIS PAGA		4.0000
BICHO DE 2 PEIS PAGA		2.0000
UMA LIMPIEZA		3.0000
UM DISPACHO		2.0000
QUEM LEVA A CARGA		1.150

*Diario de Lydia Alves (Talabí); pag.76. Año 1965. Transcripción: pejigan Clô D'Ogyan y la iyalorixá Luiza D'Oxúm (Maria Luiza da Silva).*

93

dez de janeiro de 1965 *Flavor*

Borrão	100	4.	Centos
Lavacao de Cabeça	40	4.	Centos
Lavacao de Canto	25	3.	Centos
acentamento	130	20.	Centos
Preparar o Santo	40	40.	Centos
Taba do Quarto	10	6.	Centos
Taba da Cozinha	10	6.	Centos
Mãe Riquena	50	8.	Centos
Padrinho	20	8.	Centos
Bicho de 4 peis cada	20	10.	Centos
Bicho de 2 peis "	10	5.	Centos

Diario de Lydia Alves (Talabí); pag.93. Año 1965.

JANEIRO DE 1965			
BORY	100	7	CONTOS
LAVACÃO DE CABEÇA	40	4	CONTOS
LAVAÇÃO DE CONTA	25	3	CONTOS
ACENTAMENTO	120	20	CONTOS
PREPARAR O SANTO	40	40	CONTOS
IABA DO QUARTO	15	6	CONTOS
IABA DA COZINHA	10	6	CONTOS
MÃE PIQUENA	50	8	CONTOS
PADRINHO	20	8	CONTOS
BICHO DE 4 PEIS CADA	20	10	CONTOS
BICHO DE 2 PEIS CADA	10	5	CONTOS

*Diario de Lydia Alves (Talabí); pag.93. Año 1965. Transcripción: pejigan Cló D'Ogyan y la Iyalorixá Luiza D'Oxúm (Maria Luiza da Silva).*



#### 13.4 CONTRA LAS DISTINCIONES JERÁRQUICAS BASADAS EN LOS GÉNEROS.

Hoy en día, bajo el comando de los hombres —tal y como aseguran los testimonios de las iyalorixás entrevistadas— el trabajo de las mujeres puede quedar sin remuneración alguna, puede pagarse de forma aplazada o sencillamente abonarle los gastos de desplazamiento y la comida. Es evidente que no es justo, pero también es difícil imaginar que esta costumbre que poco a poco se ha ido imponiendo pueda cambiar.

Desde mi perspectiva creo que hay posibilidades de alterar este esquema tan injusto: bastaría con que todas las iyalorixás que trabajan en un terreiro o en una localidad determinada se pusieran de acuerdo en un precio mínimo por sus servicios, sin los cuales sería imposible realizar prácticamente ninguna ceremonia y desde ahí negociar una retribución justa, según las circunstancias. Todo cambiaría también si las mujeres del Xangô decidieran retomar las competencias religiosas que ya tuvieron y volvieran a liderar sus terreiros. También se revertiría el patrón si cada vez más y más hombres y mujeres reflexionaran sobre la historia misma del candomblé y sobre el papel que desempeñaron durante siglos las mujeres de santo, las grandes iyalorixás que fueron construyendo el espacio donde se fueron recomponiendo las identidades rotas por el oprobio de la esclavitud, donde los esclavos *desocializados*, *despersonalizados* y *dessexualizados* y *decivilizados* —y sus descendientes— adquirieron una nueva identidad y una nueva familia religiosa dentro de la cual volvieron a sentirse plenamente humanos, vinculados a la tierra de sus antepasados, pero con raíces en la nueva tierra.

Recuperando de alguna manera la memoria histórica, la ilicitud de estas restricciones impuestas a las mujeres y este reparto tan desigual comenzarían a desmoronarse.

Tampoco vendría mal que hombres y mujeres de santo se ilustraran más en la mitología yoruba que les ha servido de fundamento para instaurar este sistema de atribución basado en la jerarquía de género, porque quizás, a partir de ese conocimiento entenderían que esta radicalización de las jerarquías de género han sido construidas en

la diáspora y que no obedecen propiamente a las construcciones de género tal y cual son concebidas en el contexto originario<sup>262</sup>.

Hoy en día, en África y específicamente en Nigeria —la tierra originaria y mítica de la cultura yoruba— más que en privar a las mujeres de ejercer funciones sacerdotales, la preocupación de los líderes religiosos se centra en el retroceso del culto a los orixâs provocado por la influencia musulmana y cristiana en Nigeria; en la actualidad aproximadamente un 40% de los yorubas practican el cristianismo, otro 40% practica el islam y el 20% practica la religión de los orishas. Como nos dice González-Wippler<sup>263</sup>, es esto verdaderamente lo que resulta alarmante para los mayores de la religión yoruba en Nigeria y no el hecho de que las mujeres reciban Ifá, lo cual asumen con total naturalidad.

Estas mujeres tan extraordinarias, trabajadoras y valiosas pueden reivindicar —si lo desean— desde su propio contexto y desde la propia filosofía del candomblé un sistema de mayor equidad en el reparto de las tareas y en la asignación de las retribuciones y sobre todo mayor libertad y equidad en el ejercicio de las funciones que conlleva el sacerdocio.

---

<sup>262</sup> El profesor Wande Abimbola, ex vicerrector de la Universidad de Ifé —en la actualidad Universidad Obafemi Awolowo— nombrado AWISE por el Ooni de Ifé, el más alto estamento de los babalawos de África Occidental, ha expresado en reiteradas entrevistas que no hay ningún tabú que prohíba entrenar a una mujer para Ifá, como recuerdan Rubiera Castillo (2011) 7 González-Wippler (1999).

<sup>263</sup> Op. Cit. 106.



# PARTE VIII

---

PASADO Y PRESENTE DEL LIDERAZGO DE LAS GRANDES IYALORIXÁS EN EL  
XANGÔ DE RECIFE.



## CAPÍTULO 14. EL OCASO DE LAS GRANDES IYALORIXÁS. RECIFE YA FUE UNA “CIUDAD DE LAS MUJERES”.

Uno de los grandes cambios que se han producido en el Xangô de Recife es la poca presencia que tienen hoy en día las iyalorixás, como grandes figuras del Xangô. Si Ruth Landes descubrió en Salvador “la ciudad de las mujeres” por la preeminencia de las grandes iyalorixás en la vida social de la ciudad cuando realizó su trabajo de campo en los candomblés de Bahía, me atrevo a decir que hubiera tenido la misma impresión si hubiera llegado a Recife, en vez de a Salvador. En la memoria de todos los antiguos del candomblé en Pernambuco están los nombres de Doña Santa do Maracatú, Doña Badía, Doña Biú do Xambá, Doña Betinha, María de Oyá, Mãe Tila, Mãe Das Dores, Doña Lydia Álvez y tantas otras mujeres de axé que lideraron sus terreiros con un señorío y potestad indiscutible.

Pero todo ha cambiado. Prácticamente hoy en día no hay un solo terreiro en Recife comandado por una figura que pueda compararse ni de lejos con estas grandes mujeres del Xangô. Los dos terreiros más conocidos y de mayor renombre de la nación Nagô hoy día en Pernambuco están dirigidos por hombres, en el caso del Sítio de Pai Adão, por Manoel Nascimento da Costa y el terreiro de Raminho de Oxósse, que desde su origen estuvo bajo la dirección de su fundador.

Como he mencionado antes, el Sítio de Pai Adão, lugar donde realicé esta investigación, es un ejemplo perfecto de este cambio de preponderancia de iyalorixás como Tia Inês, al eclipsamiento o desaparición de las mujeres como jefas de los terreiros.

Cuando realicé la investigación, la mãe-de-santo del Sítio, Dona Beleza, cuyo nombre es Irací Vilela, se encontraba postrada en una cama, completamente dependiente y al cuidado de su hija. Tuve la oportunidad de visitarla y presentarle mis respetos como mãe-de-santo actual del Sítio de Pai Adão, ya que sigue ocupando esta posición aunque por su enfermedad no pueda desarrollar ninguna función en el terreiro. Según la tradición, mientras ella viva ese puesto no podrá ser otorgado a ninguna otra persona. La hija de Adão, Tía Maezinha, asumió esta responsabilidad como mãe-de-santo del Sítio supliendo a Beleza hasta su fallecimiento en marzo de 2012. Pero ni Beleza, ni Mãezinha fueron figuras comparables a Tia Inês; ni siquiera comparables a Joana Batista. Mientras fueron mães-de-santo del Sítio Joana Batista, Vicência, Beleza

y Mãezinha, éste terreiro fue presidido y administrado por Adão, Zé Querino, Ze Romão, Malaquíás y ahora Manoel.

Después de la muerte de Tia Inês, el terreiro pasó, con la figura de Adão, a una línea de sucesión masculina que se mantiene hasta hoy. El cambio de nombre de Sítio de Tia Inês, a Sítio de Pai Adão —como ya he señalado—, es el hecho más concreto de este paso del liderazgo de las mujeres a una especie de patriarcado religioso, donde las mujeres quedaron eclipsadas.

#### 14.1 MÃE TILA: LA EXCEPCIÓN A LA REGLA.



*Mãe Tila. Jefa del terreiro Xambá en Recife danzando para los orixás.*

*Foto: Aida E. Bueno Sarduy.*

En los años en que visité la ciudad de Recife para realizar esta tesis doctoral, la casa Xambá era el único terreiro donde una iyalorixá —Mãe Tila—, tenía bajo su comando el terreiro más conocido de la nación Xambá. Nunca olvidaré su respuesta directa y segura cuando le pregunté: ¿Quién comanda este terreiro? ; me respondió: “yo lo comando”. Tuve la oportunidad de conversar en varias ocasiones con ella y de comprobar con mis propios ojos que nada en la casa Xambá se movía sin el consentimiento de mãe Tila. Su presencia imponía respeto, a pesar de su baja estatura y

su aparente fragilidad. Su avanzada edad no había dejado huella aún en su mente, una mente lúcida, y atenta a todo lo que acontecía dentro de su casa, que estaba cuidada hasta en los más mínimos detalles.

Mãe Tila comandaba su terreiro con una autoridad indiscutible, pero también con una enorme generosidad. Me enseñó su casa con el orgullo de una matriarca que sabe que todo lo que allí está tiene su toque, su huella y con la satisfacción de haber desempeñado con honor el puesto que le tocó asumir como iyalorixá de la nación Xambá sucediendo a todas las grandes iyalorixás que le precedieron, todas mujeres.



*Tocadores de atabaques en el terreiro Xambá.  
Foto: Aida E. Bueno Sarduy.*

Asistí a un toque en su terreiro y quedé impresionada por la belleza de la fiesta, pero más aún por el inmenso respeto con que todos los hijos de santo se dirigían a ella. En su simplicidad Mãe Tila era la columna que sustentaba la casa, una estrella que iluminaba en todo momento la nación Xambá con autoridad y poderío.

Una de las singularidades de la nación Xambá es que los hombres son los encargados de preparar las comidas para los orixás; se ocupan de todo el proceso, incluido el lavado de la vajilla después de la comida y su colocación en los estantes. Otra peculiaridad es que se cocina con carbón, tal y como se hacía antiguamente, de



modo que la nación Xambá se resiste a utilizar el gas en las comidas de los orixás. Incluso se mantiene el mismo color cada vez que hay que pintar la casa, y si hay necesidad de hacer alguna reforma se intenta dejar todo lo más parecido a como era en el pasado, de tal forma que el terreiro conserva una estética propia de otros tiempos.



*Los hombres de la casa Xambá preparan la comida de los orixás. Nótese que la comida de santo se realiza con carbón, tal y como manda la tradición de la casa. Foto: Aída E. Bueno Sarduy.*

En una de mis visitas al terreiro Xambá, mãe Tila me dijo que quería enseñarme algo y me pidió que me descalzara, que me iba a llevar al roncó. Le dije que me sentía muy honrada y que era un privilegio para mí que me concediera ese honor. Entré de su mano en el roncó, donde están los asentamientos más antiguos de la casa. Me explicó muchas de las peculiaridades de la nación Xambá y me mostró llena de orgullo el museo del terreiro. En ese momento no podía imaginar que estaba hablando con la última grande iyalorixá de Recife.

Después del fallecimiento de Mãe Tila, en marzo de 2003, Ivo do Xambá, hijo de Mãe Biu y sobrino de Tila, asumió la dirección del terreiro. En este momento, la iyalorixá de la casa Xambá es también una figura secundaria.

Esta sustitución de las mujeres como gobernadoras de los terreiros por hombres, y el eclipsamiento progresivo de las grandes iyalorixás, es algo que me parece extraordinariamente relevante, ya que una de las señas de identidad del candomblé — tal y como lo conocemos hoy en día y tal y como fue descrito por los primeros estudiosos de estas tradiciones—, era la presencia preponderante de las mujeres, las grandes iyalorixás que fueron fundadoras y regidoras de los terreiros más antiguos en Brasil. De hecho, algunos han querido ver en el candomblé y en la estructura de los terreiros el vestigio de un matriarcado inveterado.

El fenómeno de extinción de las grandes iyalorixás en el Xangô de Recife, es algo tremendamente notable. Si Ruth Landes hubiera realizado su investigación en Recife hubiera encontrado también la “ciudad de las mujeres” que encontró en Salvador, porque no había un solo terreiro que a principios del pasado siglo no tuviese a una gran figura femenina como jefa de la casa. La figura de la iyalorixá era central por la propia tradición de los candomblés, y cualquier pai-de-santo que llegó a tener relevancia tuvo a una grande iyalorixá a su lado, como mãe-de-santo de la casa.

Hoy en día, la figura de la mãe-de-santo en los terreiros que conocí y estudié — exceptuando la casa Xambá—, es completamente secundaria. La *mãe-de-santo* o la ‘*mãe pequena*’,<sup>264</sup> continúan siendo figuras importantes en cuanto a la labor que desempeñan dentro del terreiro en actividades muy similares a las que desempeña una ama de casa en una sociedad no igualitaria, patriarcal y machista. Del mismo modo que el mandato de género en la sociedad mayoritaria impone a la mujer el espacio doméstico como lugar donde desempeñar las tareas que le son atribuidas: cuidar de sus hijos, limpiar, lavar y cocinar; funciones importantes, imprescindibles, pero sin remuneración y sin prestigio, en los terreiros sucede lo mismo. El prestigio y la autoridad se encuentra en manos del sacerdote, del pai-de-santo que es, en efecto, quien comanda el terreiro y quien sí obtiene remuneración por el ejercicio de sus funciones sacerdotales.

---

<sup>264</sup> La *mãe pequena* es una figura que tiene mucha tradición en los xangôs pernambucanos. Es la figura de mayor autoridad después de la *mãe grande*, la iyalorixá titular del terreiro.

Haré un breve repaso por la historia de algunas de estas grandes mujeres del Xangô y aportaré los testimonios de algunos de mis informantes que tuvieron la oportunidad de conocerlas y vivir muy cerca de ellas. Presentaré también sus consideraciones sobre el por qué de la situación actual donde no es posible encontrar una sola iyalorixá que pueda compararse a Badía, del Patio do terço, a mãe Das Dores, a Joana Batista, y sobre todo a la inolvidable y grande iyalorixá de Recife, Lydia Álvez.

Teniendo en cuenta estos testimonios y utilizando las herramientas conceptuales que la antropología pone a mi disposición, intentaré articular una explicación a este fenómeno tan notorio dentro de las casas nagô que estudié en Recife.

En este variado repertorio de tradiciones extintas y de costumbres antiguas que ya no forman parte de las casas de santo, ninguno de mis informantes señaló la cuestión de la desaparición de las grandes iyalorixás, ni la disminución drástica de la presencia de mujeres como jefas de los terreiros. Nadie mencionó este asunto.

Me resultó muy extraño que lo que fue el aspecto más notorio para mí, como estudiosa de las tradiciones afrobrasileñas no había sido mencionado por ninguno de mis entrevistados, existiendo un silencio semejante al que Carvalho (1987) describe con relación a la ausencia de la esclavitud en los relatos míticos del Sítio de Pai Adão. ¿Este aspecto era relevante para ellos? ¿Pasaba desapercibido para la gente de santo el hecho de que en la actualidad ningún terreiro de renombre estuviera dirigido por una Iyalorixá? ¿Nadie notaba que el Sítio de Inês ahora era el Sítio de Pai Adão?

Sin embargo, cuando pregunté directamente por esta mudanza mis entrevistadas inmediatamente entraron a fondo en la cuestión; fue como si de repente algo que era verdaderamente importante no hubiera sido mencionado por el hecho mismo de ser una realidad tan asumida que pareciera mejor no aludir a ello.

En el capítulo anterior he señalado a qué atribuyeron las mujeres que entrevisté este cambio tan drástico y a qué conclusiones llego con relación a lo que me fue revelado y lo que yo misma puede constatar en mis estancias etnográficas en el Sítio de Adão y el terreiro de Lydia Álves sobre la cuestión de género, liderazgo y poder en el Xangô de Recife.

## CAPÍTULO 15. LA DICTADURA DE GETULIO VARGAS Y EL ACOSO A LOS TERREIROS DE PERNAMBUCO.

Estudiosos del Xangô de Recife como María do Carmo Brandão e Roberto Motta constatan que prácticamente no existen registros escritos del Xangô anteriores a los años 30<sup>265</sup>. Cabe señalar que en ese momento se encuentra Brasil bajo la dictadura de Getulio Vargas, un período muy oscuro para los practicantes del Xangô, que vieron cómo la policía irrumpía en los terreiros de forma violenta, llevándose por delante todo lo que encontraba y deteniendo e interrogando a los practicantes del culto a los orixás. En la memoria de los practicantes del Xangô esos años 30 y 40 se recuerdan con mucho dolor.

En el estado de Pernambuco, la salida de Carlos de Lima Cavalcanti y la entrada de Agamenón Magalhães en el gobierno inaugura un tiempo muy difícil, marcado por la represión y la persecución de los practicantes de las sectas de origen africano. Como anoté en el capítulo sobre los inicios de los estudios sobre el Xangô, la creación del Servicio de Higiene Mental de la Asistencia a Psicópatas de Pernambuco, dirigido por el Dr. Ulisses Pernambucano jugará un papel muy importante, ya que muchas de las detenciones de practicantes del Xangô tendrán como destino esta institución médica, encargada de restituir su equilibrio mental. Discípulos de Pernambucano como Pedro Cavalcanti y Gonçalves Fernandes serán quienes escribirán esa historia del Xangô desde su posición como médicos, ya que ejercen a la vez como antropólogos y sociólogos.

De esta época tenemos testimonios desgarradores de la violencia con la que la policía entraba en los terreiros y también testimonios de mucho coraje por parte de grandes iyalorixás que fueron detenidas, esposadas y llevadas a comisaría, por el crimen de practicar estas religiones que no encajaban en la idea de ese “Brasil Nuevo” que se pretendía construir, donde estas creencias y supersticiones de origen africano se consideraban una lacra para la sociedad.

Como mostraré en la presentación de las cuatro historias de vida que siguen, las grandes iyalorixás de Recife fueron protagonistas de esta época triste para los cultos

---

<sup>265</sup> María do Carmo Brandão y Roberto Motta, Adão e Badía: carisma e tradição no Xangô de Pernambuco en Caminhos da Alma. Vagner Gonçalves da Silva (organizador), Selo Negro, Pão Paulo, 2002. p. 49

afrobrasileños. Mãe Betinha fue una de las iyalorixás que sufrió en carne propia el acoso y la violencia policial, teniendo que soportar detenciones e interrogatorios policiales reiterados; todos cuentan que María Oyá —la gran iyalorixá de la nación Xambá— falleció después de sufrir una terrible depresión causada por el disgusto y la impotencia de ver a la policía saqueando el *peji* de su terreiro y llevándose los objetos sagrados. Badía, Mãe Das Dores y Lydia Alves al igual que muchas otras iyalorixás, aguantaron en sus terreiros el azote de la dictadura, hasta que Lydia Alves da Silva consiguió la autorización para reabrir los terreiros y dio el primer toque en su casa de candomblé.

Según cuenta la tradición, uno de los pais-de-santo más famosos de la época llegó a Recife precisamente en busca de un lugar más seguro, evitando la persecución policial. Fue el caso del gran babalorixá Artur Rosendo, quien llegó a Recife alrededor de 1923, procedente del estado de Alagoas, donde se había iniciado la persecución de los cultos afro, conocido como “O quebra quebra” en 1912. (Cfr. Guerra 2011).

Aunque Artur Rosendo intentó atenuar la represión policial sobre los terreiros estableciendo una alianza con uno de los médicos que en la época —desde el Serviço de Higiene Mental e Assistência a Psicopatas— vigilaban “científicamente” los adeptos de los cultos afro, esta tregua no duró mucho; así nos lo cuenta Lucia Helena Guerra<sup>266</sup>:

En el inicio de la década de los 30, Artur Rosendo se alió a otros sacerdotes y líderes de terreiros dedicados a Santa Bárbara, con la finalidad de articular una alianza con Ulysses Pernambucano, en la época director del Serviço de Higiene Mental e Assistência a Psicopatas. El Serviço de Higiene Mental era también un centro de estudios donde los adeptos de las religiones de origen africano eran sometidos a una “rigurosa observación” ya “exámenes mentales”, pretendiendo por esa vía, establecer un “control científico” sobre los cultos, control que debería sustituir a la acción de la policía. Es con esa intención que, a finales de 1932, es hecho un acuerdo entre la Secretaria de Segurança Pública do Estado de Pernambuco y el Serviço de Higiene Mental en el sentido de que el SHM garantizara los permisos para el funcionamiento de esas religiones; a cambio los practicantes abrirían sus puertas a los psiquiatras del Serviço (Pereira, 2001).

Esta paz entre la policía y las casas de culto no duró mucho tiempo. En el año 1937, después de muchas turbulencias políticas, el entonces gobernador del estado de Pernambuco, Carlos de Lima Cavalcanti, fue apartado del cargo, siendo nombrado en su lugar el interventor Agamenon Magalhães. En Pernambuco el Xangô fue duramente

<sup>266</sup> Lucia Helena Guerra. Memória e etnicidade no Quilombo Ilê Axé Oyá Meguê. Ciências Sociais Unisinos, vol. 47, num. 3, septiembre-diciembre, 2011, p. 285.

perseguido en cuanto creencia, religión. Para la Secretaria de Segurança Pública, las “Seitas Africanas”(Sectas Africanas), el “baixo espiritismo” (bajo espiritismo) y la “prática de ciências herméticas”(práctica de ciencias ocultas) estaban bajo sospecha... necesitaban “medidas de profilaxia moral y social”[...] según entendían los dirigentes.

De modo que el “quebra quebra” llegó también a Pernambuco. Pai Adão, quien gozaba de un enorme prestigio en la época y tenía una gran amistad con el sociólogo Gilberto Freyre —quien frecuentaba el Sítio en aquellos tiempos y estaba muy bien relacionado con personalidades del ámbito intelectual y político—, tampoco pudo hacer nada por parar este atropello.

Las iyalorixás sufrieron y aguantaron la represión y muchas de ellas fueron detenidas, humilladas e interrogadas. Escondieron los pocos objetos sagrados que pudieorn salvar de la policía cuando entraba violentamente en sus casas de santo destruyendo todo lo que encontraban a su paso. Entre los terreiros que fueron arrasados se encontraban el de Maria Oyá —invadido en 1938— y el de Artur Rosendo.

Una de ellas —la gran iyalorixá Lydia Alves da Silva—, consiguió el permiso para reabrir oficialmente los candomblés en el estado de Pernambuco; cursó esta solicitud de reapertura en el año 1938, como consta en el documento adjunto en el Anexo.

Por todo ello considero que las historias de vida de estas cuatro iyalorixás merecen ser nuevamente contadas, ya que muestran la enorme relevancia que las mujeres han tenido dentro de la tradición religiosa afropernambucana y especialmente dentro del Xangô de Recife.



## CAPÍTULO 16. CUATRO GRANDES IYALORIXÁS DE RECIFE: BETINHA, BADÍA, DAS DORES Y LYDIA ALVES.

### 16.1 MÃE BETINHA: LA FUERZA Y EL CORAJE ANTE EL ACOSO A LOS TERREIROS.

Uno de esos casos memorables fue el de la Iyalorixá Elizabeth de França Ferreira, conocida como Mãe Betinha (1909-2002), detenida y sometida a exámenes médicos en el servicio de Higiene Mental del equipo del Dr. Pernambucano, por realizar algunas ceremonias y consultas, porque de hecho y como cuenta Lia Menezes<sup>267</sup>, tuvo la precaución de no abrir su terreiro en el año 1937, año en que recibió el *deká*<sup>268</sup>, precisamente por la persecución que asolaba a los candomblés en ese momento. He aquí el relato de esa detención y de los acontecimientos que Betinha vivió, narrados en primera persona:

[...] Yo fui para Brasil Novo<sup>269</sup> y cuando estaba en el Brasil Novo llegaron un grupo de mujeres. En medio de ellas había tres clientas mías, mujeres de vida fácil<sup>270</sup>. Cuando ellas me vieron, dijeron: “mi vieja, ¿qué crimen la señora cometió para estar aquí en este lugar donde estamos nosotras? Respondí: ¿Y yo lo sé? Me mandaron a buscar y estoy aquí.

Yo sólo no vine en un tintureiro<sup>271</sup> porque en frente de mi casa vivía un sargento de la policía y no permitió que sus compañeros me llevaran en el tintureiro. “Doña Betinha no merece ir en el tintureiro”, ella no es una criminal para ir en el tintureiro. Yo voy a alquilar un taxi y voy a llevarla, y ustedes vienen en el carro conmigo”. Yo hubiera ido en el tintureiro sin darle la menor importancia.

Allá en el Brasil Nuevo no lloré y no me encaré con los policías tampoco. Vinieron personas conocidas, un abogado, toda esa gente y el Dr. Fabio Correia me soltó. El Dr. João Buriel era director del Gabinete de Identificación y me conocía desde niña. Conocía a mi familia. Mi madre fue llorando a pedir que me soltaran. El dijo: no se incomode que Betinha saldrá hoy mismo. En frente de mi mamá telefoneó para Fábio Correia, que era muy ríspido. “Quiero que Ud. entregue a Doña Betinha, la joven que Ud. detuvo ahí. La madre vino a buscarla”.

Aunque Fábio Correia liberó a Betinha, según contaba la Iyalorixá, 24 horas más tarde la mando a detener y la llevó nuevamente a comisaría.

<sup>267</sup> Lia Menezes. As Yalorixás de Recife. 2005.

<sup>268</sup> Ceremonia en que el iniciado recibe la autorización para abrir su propia casa de santo, después de cumplir 7 años de iniciado.

<sup>269</sup> Comisaría de policía en el período de Vargas.

<sup>270</sup> Mujeres que ejercían la prostitución.

<sup>271</sup> Carro de la policía, una especie de furgón policial de la época.



[...] Cuando fui al otro día me mandó a buscar para hacerme una entrevista, me dijo así: ¿Estás viendo? Una joven hija de una familia decente, hija de un político y dueño de un periódico, acaba metiéndose con gente baja, con ese asunto de sacrificios de animales, de cantar esos cantos feos, aquellas danzas... se desmoralizó con la secta Africana. Todo eso es mentira. ¿Te metiste en eso por tu propia voluntad o te enredaron? ¿Qué me respondes a eso? No respondo nada. Ud. me ha detenido, pero yo sé que no soy una criminal, ni asesina, ni ladrona ni una mujer sola. Soy una mujer decente.

Entonces él dijo: bien. Voy a decirle una cosa: “si vuelve a convivir con esa gente y si sigue practicando esa secta indigna, yo la voy a mandar a buscar nuevamente y la voy a traer de Tejiptó hasta aquí a pie, con dos guardias. Entonces lo miré y le dije:

—Lo dudo. Lo dudo Dr. Fábio Correia

— ¿Lo duda?

—Lo dudo. Porque yo soy una ciudadana brasileira. No soy una criminal ni una asesina ni ladrona. ¿Por qué Ud. va a atraerme desde Tejiptó hasta aquí? ¿Yo soy esclava? ¿Soy una criminal? Hasta los criminales vienen en el tintureiro. No creo eso. Entonces dio un golpe en la mesa.

— ¿Están viendo cómo es osada? Los compañeros de él que estaban ahí me miraron y yo estaba muy seria. Estuve a punto de decirle: su pare y sus tías son clientes míos y ya me vinieron a consultar varias veces, pero no quise. Yo no tenía nada que denunciar. Me dijo: puede irse, no quiero más nada con Usted.

De ahí me mandaron al gabinete de identificación para que me ficharan. En ese momento yo no lo sabía. Cuando llegué allí el oficial me dijo: ¿Cuál es tu crimen? ¿Crimen? No cometí ningún crimen. ¿Y por qué Fabinho te mandó a fichar? Porque soy de la secta Africana. Soy iyalorixá y tengo un terreiro. Y él dijo: pero eso no es un crimen. Pero él me mandó para que me ficharan. ¿Y no te importa? No señor, no me importa en lo absoluto. Y así quedé fichada.

Esta historia se repitió muchas veces con otros nombres en Recife durante la dictadura de Vargas. Si Betinha nos dejó este testimonio de coraje y dignidad enfrentándose al mismísimo Fábio Correia, otras iyalorixás no pudieron soportar la invasión de la policía en sus terreiros, las escenas de los militares llevándose presos a sus hijos de santo y la destrucción de lo más sagrado de cada terreiro: el *pegi*. Este fue el caso de la grande iyalorixá María de Oyá, fallecida el 10 de mayo de 1939 a consecuencia de una depresión que no pudo superar, después de la irrupción de la policía en su terreiro. Le sucederá en tan honorable cargo Yá Severina Paraíso do Santos, conocida como mãe Biu.

Será otra Iyalorixá, Lydia Álvies da Silva, quien pedirá oficialmente la reapertura de los candomblés en Recife, comenzando con este hecho el crepúsculo de la represión que asoló a los candomblé en el estado de Pernambuco entre 1930 y 1945.

#### 16.2 BADÍA Y LAS TÍAS DO “PATIO DO TERÇO”: AXÉ, CARISMA Y LIDERAZGO MÁS ALLÁ DEL TERREIRO.



*Maria de Lourdes da Silva. 'Badía'.*

María de Lourdes da Silva, Badía, nació en el año 1915 en el humilde barrio de São José, uno de los barrios más antiguos y populares de Recife. En el llamado Patio do Terço estuvo el célebre terreiro de las Tías —Viviana Rodrigues Braga, hija de Xangô y llamada Sinhá, y Emíla Duarte Rodrigues, hija de Oxún conocida como Yayá—. Este Patio do Terço, es considerado —junto al Sítio de Adão—, cuna del candomblé en Recife. Badía fue la sucesora de Sinhá y Yayá en un terreiro que respondía en sus prácticas a la tradición más arcaica de la tradición del Xangô de Pernambuco. Al igual que Adão, Badía era una ferviente católica, devoción que compartía a partes iguales con su pasión por los orixás.

Como todas las historias de las celebridades del candomblé y como resultado quizás de las modificaciones que sufren los relatos orales cada vez que se cuentan nuevamente, hay algunas dudas sobre la relación que vinculaba a Badía con las Tías y si estas eran o no tías carnales. Hay dos versiones totalmente opuestas. Sobre lo que no existe ninguna duda es cuanto a la arrolladora personalidad de Badía, sus grandes conocimientos de los fundamentos del Xangô y su gran talento como consejera y psicóloga autodidacta. Su terrero era frecuentado constantemente en busca de los recados de su juego de búzios —tremendamente respetado—, y también en busca de consejo.

Como cuenta Menezes<sup>272</sup>, Badía no tuvo un matrimonio feliz y justamente después de quedarse viuda pudo dedicarse plenamente a cultuar y desarrollar los fundamentos que Sinhá y Yayá trajeron de África. No le gustaba llamarse a sí misma iyalorixá y sí celadora<sup>273</sup> de santo, ya que no se sometió a la ceremonia de feitura. Badía no necesitó ser consagrada, pues pertenecía a un escasísimo número de personas que poseen “santo de deixa”, es decir, que nacieron ya con su santo plantado en su cabeza, “axé de cuerpo a cuerpo”, siendo innecesaria la ceremonia para coronar su santo o ‘feitura’. Sus antepasados le transmitieron directamente ese axé, de modo que bastaba una ceremonia de confirmación para dar testimonio de ello.

Este tipo de fundamento hoy en día es prácticamente desconocido por la mayoría de la gente de santo y era solamente frecuente en los descendientes de africanos directos. Según cuentan, Badía entabló contacto con sus parientes en Nigeria, aunque nuevamente hay diferentes versiones de cómo, cuándo y por cuanto tiempo se estableció este contacto. En cualquier caso este hecho acrecentó todavía más su prestigio.

Badía tuvo un papel muy relevante en la consolidación de varias fiestas folclóricas del Barrio de São José, especialmente al carnaval, y ayudó a muchas personas que sufrieron los prejuicios racistas. Doña Santa do Maracatú, otra de las iyalorixás más carismáticas, conocidas y respetadas de Recife, antes de ir para el carnaval, pasaba por el Patio do Terço a saludar a las Tías y a Badía. Fue una luchadora incansable por la preservación de la herencia africana. No menos importante fue su

---

<sup>272</sup> Op. Cit. 44s

<sup>273</sup> Celador es quien cuida de algo; es otro término equivalente en muchos casos a Pai-de-santo o Mãe-de-santo, pero denota más humildad.

actividad dentro la Sociedade de São Bartolomeu, a la cual dedicó una parte importante de su vida.

Badía no solo era una “celadora” de santo de enorme prestigio y predicamento, sino también, como recuerdan Brandão y Motta, una líder en su comunidad, el Barrio de São José, donde prácticamente nada se movía sin su consejo y sin su orientación. Esta influencia política que ejercía Badía alcanzaba a todos los niveles y estratos sociales: políticos, pequeños comerciantes, propietarios de grandes empresas, todos, buscaban el consejo de Badía. “Pocos o muy pocos en el campo de las religiones afro-pernambucanas pudieron rivalizar ni muchos menos superar el prestigio político de Badía (Brandão y Motta; 2002; 72). Según algunos afirman, una parte importante de este prestigio venía de su actuación y liderazgo en la Sociedade de São Bartolomeu y su papel como promotora de las tradiciones del acervo cultural afrodescendiente. Como iyalorixá no tuvo la influencia que sus antecesoras Sinhá y Yayá, pero su influencia política y social ultrapasó las fronteras religiosas y Badía se convirtió en una figura respetada y muy conocida en todo Recife. Sinhá y Yayá tampoco dejaron a ninguna figura que pudiese continuar con su legado religioso exceptuando a Badía.

Badía murió en 1991. No tuvo hijos carnales y aunque crió a una joven llamada Lúcia, que completó con ella su ceremonia de iniciación, no tuvo sustituta ni ninguna figura que continuase su legado. Hoy día su casa no es propiamente un terreiro de candomblé y sí una sociedad cultural fundada en 1977, llamada clube carnavalesco “Coroas de São José”, que sale todos los jueves de la semana previa al carnaval, continuando la tradición de Badía, fundadora también del baile “Perfumado”, otra de sus aportaciones al folclore local.

Sobre las ‘Tías’ quedan muchas historias en la memoria de los antiguos; un tiempo de gloria del candomblé que muchos consideran que jamás volverá. El lugar donde se encuentran los igbás de santo<sup>274</sup> de Sinhá y Yayá también tiene diversas historias: unos cuentan que están guardados en la última residencia de Badía, quedando a cargo de una sobrina, y otros dicen que todos —incluyendo el igbá de santo de Badía—, están guardados en la casa del Babalorixá más antiguo y conocido hoy en día en Recife, y probablemente el que tiene más hijos de santo en la actualidad: Severino

---

<sup>274</sup> Recipiente donde están guardados los elementos donde se asientan los orixás que fueron colocados en la cabeza del iniciado en el candomblé.

Ramos, conocido como “Raminho de Oxossi”, quien fue criado en el Patio do Terço, junto a las ‘Tías’. No cabe duda de que haberse criado en la cuna de la nación Nagô — entre las mujeres que más conocían la tradición en Recife— ha contribuido a la fama de este gran babalorixá.

### 16.3 MÃE DAS DORES: LA SENIORIDAD Y EL AXÉ.



*La Iyalorixá Maria Das Dore da Silva, conocida como ‘Das Dore’.  
Foto cedida por la Iyalorixá Luiza D’Oxúm (Maria Luiza da Silva).*

Otra de las iyalorixás de enorme prestigio en los años gloriosos del Xangô de Recife y de la tradición afropernambucana fue María Das Dore da Silva, conocida como Das Dore. Tuve la oportunidad de conversar durante horas con su hijo Roberto, celador de santo y encargado de cuidar el igbá de Das Dore: una gran responsabilidad y un privilegio que le fue dado en vida, porque su madre le dijo que sus orixás se quedarían con él mucho antes de su muerte.

En la memoria colectiva de los miembros del Xangô de Recife el nombre de esta iyalorixá brilla todavía con luz propia, y sería difícil encontrar a alguien que no haya oído hablar de su señorío y de su axé. Además de ser una de las sacerdotisas más

competentes y más completa en el conocimiento de los rituales de la tradición nagô (Cfr. Carvalho 1987), tuvo una de las casas de santo de mayor fama y prestigio en Recife.

A diferencia de los descendientes de Adão, que parecieran estar por encima de los ritos ordinarios de iniciación, dado que ya nacen —según Motta y Brandão— en el ápice de la jerarquía de los cultos, Das Dores llegó a lo más alto de la aristocracia religiosa partiendo desde abajo; sentó su santo y salió de iaô, cumpliendo con todos los requerimientos del ritual de iniciación, como ella misma lo cuenta de su puño y letra en un cuaderno al que los citados autores tuvieron acceso<sup>275</sup>:

*“Eu, Maria Das Dores da Silva, lavei a volta no dia 9 de São João de 1932, sentei meu superior no dia 27 de julho de 1933, saí de iaô no dia 3 de janeiro de 1936”.*

Fue hija de santo del gran babalorixá Artur Rosendo, natural de Alagoas y experto en el ritual Xambá, en el que fueron iniciadas por él tres de las más grandes iyalorixás de Pernambuco: Lydia Alves da Silva, Amália Rocha y Bil do Portão do Gêlo.

Das Dores tuvo una de las casas de santo de mayor prestigio en Recife, sólo comparable al terreiro de Lydia Alves; probablemente fueron los terreiros que durante más de 40 años llevaron el prestigio del Xangô a su punto máximo. Aunque fue iniciada en el ritual Xambá, al igual que Lydia y Amália Rocha, cuando murió Artur Rosendo en 1947 —principal líder de esta nación— estas tres iyalorixás se pasaron al ritual Nagô. Carvalho (1987) considera que el paso de estas tres grandes sacerdotisas al ritual Nagô marcó el comienzo del declive del Xambá al mismo tiempo que creció la influencia del ritual Nagô. Das Dores, Lydia y Amália pasan a trabajar junto al babalorixá José Romão, hijo carnal de Pai Adão, y de esta forma se conectan al Sítio, pero manteniendo ellas el liderazgo de sus propios terreiros. Carvalho (1984, 1987) considera que a partir del paso de estas tres iyalorixás al ritual Nagô se produjo una fusión entre el ritual Xambá y el Nagô del Sítio de Adão; de esta fusión son herederas

---

<sup>275</sup> Maria do Carmo Brandão e Roberto Motta. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. En *Caminhos da alma. Memória afrobrasileira*. Vagner Gonçalves da Silva (organizador). São Paulo, Selo Negro Edições, 2002;81.

las casas de santo que proliferaron después los años 50. Esto nos puede dar una idea del predicamento que tenían estas casas de santo lideradas por mujeres.

Das Dores no tuvo hijos carnales, pero “fue la madre de muchos hijos”, como nos recordará uno de sus hijos adoptivos, Roberto. Lideró su terreiro con mano firme y su palabra era ley. Su pericia en el juego de búzios le granjeó una fama espectacular, ya que lo que salía en cada una de las caídas era considerado “palabra del orixá” y como tal se cumplía. Pero Das Dores a veces no tenía ni que sacar los búzios para conocer lo que afligía a quienes la buscaban. De manera que su fama creció y tenía entre sus clientes e hijos de santo a lo más variado de las clases sociales de Recife: médicos, abogados, empresarios y también gente muy humilde de la clase trabajadora. Dentro del terreiro de Das Dores todos eran tratados por igual —según nos contó su hijo— y por debajo del orixá estaba ella. En aquellos tiempos “los orixás hablaban”, nos dice Roberto, y por eso había un respeto tremendo por todas las cosas del santo.

Aunque Das Dores trabajó con varios babalorixás de renombre en su casa de santo, si había necesidad cortaba, ya que entendía que una vez había pasado el climaterio y dada su senioridad, podía realizar este acto ritual con la saya entre las piernas.

Después de casi 50 años con su casa de santo abierta y con incontables hijos de santo hechos por ella en Recife, Das Dores se marchó para São Paulo. Esta decisión tan sorprendente tuvo una enorme repercusión para la tradición Nagô en Recife, ya que una de sus líderes de mayor prestigio abandonó la ciudad.

Según nos cuenta su hijo en este testimonio, Das Dores regresó de São Paulo poco antes de su muerte. Conocía el día en que esto iba a suceder y murió rodeada de sus hijos adoptivos y de sus hijos de santo más fieles, pero probablemente por su prolongada ausencia no tuvo un final tan glorioso como hubiera podido esperarse de una de las figuras más ilustres de la tradición Nagô en Pernambuco.

Los santos de Das Dores están en la casa de su hijo Roberto, cumpliendo un deseo que ella expresó en vida: que éste velara por su orixá cuando ella faltara.

Por todo ello conocer a Roberto era muy importante para mí, ya que fue una persona muy próxima a su madre, Das Dores, y quería escuchar de él cómo fue la vida

de esta gran iyalorixá del Xangô de Recife. Su testimonio es de una fuerza extraordinaria y nos permite rememorar algunos momentos de la vida de esta gran iyalorixá; en esta historia que nos cuenta Roberto sobre Das Dores hay de todo lo que puede tener una gran historia: narraciones extraordinarias sobre la capacidad de una mujer que no tuvo hijos carnales para criar a tantos hijos de santo, acogerlos en su casa y dejarles una huella de amor tan profunda; episodios que no dejan duda sobre la fuerza de su orixá, anécdotas que demuestran su respaldo en el axé y su poderío espiritual, una iyalorixá capaz de anunciar a través del juego de búzios que una determinada transgresión sería castigada con la muerte y que, de hecho, suceda tal cual ella lo predice. Revelaciones sorprendentes sobre su vida y su muerte, y un viaje trágico a una tierra extraña —São Paulo—, una decisión equivocada, según cree Roberto, porque por primera vez no preguntó a su orixá si debía hacer ese viaje; no consultó al santo que le había dado todo lo que tenía sobre esa decisión y actuó por su cuenta. Entonces, según este relato, Das Dores pierde el axé que la encumbró a lo más alto de la jerarquía religiosa en el Xangô de Recife porque el orixá Xangô— dueño de su cabeza— no aceptó ser traslado a São Paulo, aunque ella se lo llevara en una maleta. De modo que se fue sin su protección y en esas circunstancias nada podría irle bien, como de hecho sucede. Es una narración que puede considerarse una biografía, con fechas concretas y detalles precisos y también un relato mítico, con pasajes que pertenecen al ámbito de lo maravilloso, donde hablan los orixás de una forma clara, perceptible, y “lo otro” se manifiesta en el aqueude.

Llegamos a la casa de Roberto al atardecer y mientras subíamos la ladera se escuchaban los perros ladrando. Me lleva hasta su casa una iyalorixá muy antigua en el santo; es una persona muy querida por su madre —Das Dores— y también por Roberto, de modo que me recibe con mucho afecto. Mientras tomamos un café nos enseña el cuarto que ha construido para poner el igbá de su madre. Es un cuarto amplio, muy humilde, pero salta a la vista el cuidado y el amor con el que ha sido puesta cada piedra y cada ladrillo. La limpieza es verdaderamente espectacular y podemos ver el Xangô de Das Dores, magnífico, coronando el *peji*.

Roberto es un hombre de apariencia ruda y con un físico que infunde respeto. Es parco en palabras y mientras nos muestra el espacio que ha construido para poner los santos de su madre se puede notar el orgullo por haber sido elegido destinatario de esa



herencia magnífica. Basta mencionar a su madre para que aparezca otro Roberto lleno de sensibilidad y para que se quiebre un poco su voz.

Oscurece de repente y todavía no hemos comenzado la entrevista pero disfruto cada momento. Si algo he aprendido durante los años que he pasado entre la gente de santo, es que hay tiempo para todo y que todo llega en el momento adecuado. La iyalorixá le explica a Roberto que he venido desde muy lejos interesada en conocer algunos aspectos de la vida de su madre y que me resultaría de gran ayuda conocer esa historia a través de él, no sólo por ser su hijo sino también por ser una persona en quien ella confió lo suficiente como para dejarle sus orixás. Se siente orgulloso y muestra su total disposición a hablar sobre su madre. Reproduzco textualmente los momentos más importantes de esa conversación y luego voy a comentar los aspectos más significativos de este relato y a partir de ahí explicaré, desde mi perspectiva, lo que este relato nos indica con respecto a los años de gloria, la salida de la ciudad de Recife y cómo transcurrieron los últimos años de vida de esta grande Iyalorixá: Maria Das Dores da Silva, ‘Das Dores’.

#### 16.3.1 LOS ÚLTIMOS DÍAS DE DAS DORES

¿Por qué los santos de mãe Das Dores están hoy en día contigo?

—Porque me los dio a mí en vida. Cuando ella se fue, se los llevó con ella, pero llegado el tiempo me mandó a buscar y fui a buscarlos. Ella los cogió y me dijo: “están aquí mi hijo; lo que fue prometido que se cumpla. Continúa y no me dejes caer por tierra”. Me los llevé y los traje para Recife. Primero estuvieron en Afogados<sup>276</sup> mientras yo estaba aquí reconstruyendo la casa y en cuanto pude hacer un cuartito para colocarlos, los traje después que ella falleció, porque ella me pidió que sólo los trajera para aquí cuando ella muriera.

¿Cómo fueron los últimos días de la vida de ella, en qué condiciones murió?

—Bueno, en los últimos días de su vida ella nos llamó y sentó en la vera de la cama. Estábamos yo, Neide, Esther, Cosma María; estábamos todos porque incluso estábamos preparando su cumpleaños. Inclusive íbamos a llamar a María Luiza.

¿Cuántos años tenía Das Dores?

—Mamá cuando falleció tenía 106 años.

¿106 años?

---

<sup>276</sup> Nombre de un barrio de la periferia de Recife.

—Si. Ella falleció con esa edad. Entonces dijo, miren, no me hagan ninguna fiesta porque ese día ustedes van a tener un gran desespero. También será un día de alegría porque si hasta hoy ustedes no sufrieron, no van a sufrir tampoco el día de mañana. Cada uno procuró su destino, porque ella lo hizo todo por nosotros. Todo lo que quisimos, nos fue dado y los que no quisieron nada, nada tuvieron. Ella pidió que no le hiciéramos fiesta porque ella estaría partiendo en la víspera de su aniversario, para ser enterrada exactamente el día en que ella nació. Ella estaría naciendo nuevamente y aquellos que creyeron en ella, que creyeran, porque si gritaban por ella, ella estaría cerca.

Entonces, ¿Se puede decir que Das Dorez sabía cuál sería el día de su muerte?

—Lo sabía. Sabía el día y la hora en que iba a morir. Así lo dijo delante de todos los que estaban allí, inclusive vecinos que estaba preparando para hacer la torta de cumpleaños. [...] Dijo que no quería fiesta, que mucha gente iba a llorar sintiendo su ausencia y citó el nombre de muchas gente: Zeza, María Luiza, Papai, nombró a mucha gente. Dijo que no dejó a nadie sin un empleo y sin una casa para vivir. Aquellos que la buscaron y a todos los que puedo ayudar, ella les ayudó; dio todo lo que tenía que dar. Pidió que no lloraran por ella, que no estuvieran tristes y que respetaran los orixás y me pidió a mí que continuara venerando el orixá de ella, porque yo era el único que podía continuar.

Entonces yo los venero. Porque fueron los que me dieron de comer, los que me dieron qué calzar, los que me dieron qué vestir; no los estoy venerando por vanidad y sí por puro amor, porque llegó el día y la hora de comprender todo lo que los santos de ella hicieron por mí. Nosotros no somos hijos legítimos de mãe. Ella nunca tuvo hijos, pero crió a todos los que llegaron a la casa de ella.

#### 16.3.2 DAS DORES: MADRE DE TODOS LOS HIJOS.

¿Das Dorez no tuvo hijos legítimos?

—No. Ninguno, no tuvo hijos legítimos, ¿Cierto? Todos fueron criados. Hoy en día tiene hijos abogados, delegado de policía, dueños de redes de hoteles... la única persona simple que hay en la familia soy yo. Soy humilde, pero soy rico porque Dios y los orixás velan por mí.

Todo lo que hay aquí es de Cosma María, que es la única hija registrada con su nombre. Yo estoy construyendo, pero todo es de Cosma María. La casa de Boa Viagem es de Cosma María y la de Agua Fría también es de Cosma María. Mi madre dejó algunas casas; se las había prestado a algunas personas para que vivieran, porque ella no se preocupaba mucho por eso, tenía un corazón muy bueno, no tenía interés en nada.

¿Y por qué ustedes quieren recuperar esas casas?

—Porque está Cosma María, que tiene un problema mental. Y si yo me muero, ¿Cómo se va a quedar? Fue una cosa que mãe pidió mucho, que nosotros nunca desamparásemos a Cosma María y a la hija de Cosma María, de la misma forma que

ella nunca nos había desamparado a nosotros. Y es lo que yo estoy intentando hacer. Quizás no lo haga todo, pero haré hasta llegar al límite de lo posible. Todo lo que yo pueda conseguir para Cosma María y la hija de ella, lo conseguiré y se lo dejaré.

### 16.3.3 DAS DORES SÍ “CORTABA”.

Todo lo que puedo decir de mãe son cosas buenas. Yo fui un hijo muy rebelde, y cuando ella me hablaba a veces no le hacía caso. Mi vida era jugar al fútbol, beber y las mujeres, pero cuando teníamos fiestas y obligaciones con el santo ahí estaba yo participando, tocando los ilús, cortando con ella. Cuando ella no podía llamar a otra persona ella me decía. “Roberto, corta<sup>277</sup> aquí”.

¿Ella no cortaba?

—Ella cortaba. Ella hacia todas las cosas del santo, pero quien le ayudaba era yo. Cuando teníamos grandes celebraciones, cuando mi abuelo Ze Romão falleció, se quedó tío Malaquíás y después Papai (Manoel). Después llegó José por otro lado y yo me alejé un poco. Realmente mi vida era estar viajando, andando. Ella hasta se enojó por eso, pero yo le dije: cuando llegue el día y la hora de hacerme cargo del orixá yo regreso, y ella me dijo: ¿Y tu santo? Y le dije: tú lo cuidas y ella se quedó celando mi santo hasta el día que ella pudo y cuando no pudo me mandó a buscar el santo de ella y el mío que vivía dentro del santo de ella<sup>278</sup>.

Entonces, ¿Su santo mora dentro del santo de ella?

—Siempre moró dentro del de ella.

¿Das Dorens necesitaba un Pai-de-santo en la casa de ella? ¿Para qué tipo de servicio ella necesitaba a un hombre?

—Para sacrificar los animales grandes. También había restricciones para las mujeres cortar para exú. Algunas mujeres de atrevían, pero respetaban a los hombres. Necesitaban a los hombres para cortar animales de 4 patas.

¿Mãe Das Dorens nunca cortó animales de cuatro patas?

—Cortaba. Después que la mujer pasa de una fase para otra<sup>279</sup> puede colocarse la saya entre las piernas y cortar para exú.

---

<sup>277</sup> Cortar es sacrificar animales.

<sup>278</sup> Cuando Roberto dice que el santo de él “mora” dentro del de su madre, dice que cuando fue iniciado sus orixás fueron colocados en la misma vasija o recipiente en el que estaban los de su madre. Por eso “viven juntos dentro del igbá.

<sup>279</sup> Quiere decir, cuando la mujer deja de tener la menstruación.

¿Sabes cuándo fue que Das Dorez abrió su propio terreiro?

—La primera vez que ella abrió una casa de candomblé y dio un toque era el año 1935. Fue cuando ella comenzó a hacer iaôs. Antes ella hacía algunas ceremonias, pero en aquel tiempo había muchas restricciones, y además, primero ella tuvo una casa alquilada, después tuvo una casa en Peixinho y ahí entonces comenzó a dar fiestas de santo.

En la casa de Das Dorez, ¿Mandaba ella o había algún Pai-de-santo que administraba el terreiro?

—Quien tenía el comando era ella. Pero en las grandes fiestas venía el celador de ella y cortaba para ella, cortaba para el santo de ella y para los de los hijos de la casa, aquellos que estaban dando de comer a los orixás. El primer celador de ella fue Artur Rosendo. Después pasó para Zé Romão da Costa. Los dos fallecieron y quedó Malaquíás Felipe da Costa. Se fue Malaquíás y vino Manoel do Nascimento Costa.

¿Después del desencuentro con Manoel, quién se quedó con ella?

—Se quedó Zé por un tiempo, yo en aquella época que estaba un día dentro de casa y otro fuera y ella no quería. El día que ella se desentendió con Papai dijo: José tampoco va a cortar más nada para mí. Me quedará esperando y Dios y el orixá me mostrará a alguien. Y ese día llegó, y fue Paulo, el hijo de Tío Malaquíás quien se quedó celando.

¿A ti quién te inició?

—Ze Romão. Yo senté primero Xangô, después Odê, y se quedó Oxalá para sentar más adelante. Lo hice por causa de enfermedad así que lo hice a pulso<sup>280</sup>. Yo sangraba mucho por el ombligo y hasta hoy tengo el ombligo cortado y todavía tengo dolores. Entonces senté mi santo y quien se quedó celando fue mi mamá. Cuando mi santo tenía que comer yo me quedaba en casa y cuando él no iba a comer yo me iba. Cuando murió mi abuelo, se quedó tío Malaquíás, y luego Papai cortando; solamente no quise que José hiciera nada en mi santo, así que cuando José iba a cortar para mãe, yo quitaba mi santo. Nunca quise nada con él. Como te dije, mi madre fue para allá porque ella quiso: ella pasó por encima de los santos. Si ella no hubiera pasado por encima de los santos, yo creo que ella todavía estaría aquí.

¿Por qué dices que pasó por encima de los santos?

—Porque ella sabía que tenía orixá y no debía haberse ido para São Paulo a darle todo a aquella gente. [...]

---

<sup>280</sup> A pulso quiere decir, forzado de alguna manera y no por propia voluntad.

¿Por qué Das Dorese fue de aquí?

—Ella se fue porque llegaron aquí dos criaturas, los hijos de santo de Neneu; vinieron para jugar<sup>281</sup> y hacerse el santo aquí y le dijeron: Mãe yo tengo una casa en São Paulo, una finca, se lo voy a dar todo a Ud. Y mãe dijo: no me hace falta. Pero insistieron: Ud. venga, mire todo y si no le gusta Ud. regresa. Entonces ella se fue para São Paulo, llegó allá, vio la casa, ella sólo quería que tuviera un quintal grande y le gustó. Cuando regresó yo ni lo sabía y de repente la vi preparando las cajas para irse. Yo le dije, usted se lleva sus santos, pero deja la Oxúm de mi madre<sup>282</sup>, la de mi hermana, y se quedan también mis orixás. Se quedan conmigo y cuando yo vaya, yo los llevo.

Ella recogió todas sus cosas y yo le dije: hay una cosa mãe: Ud. se va, pero va a arrepentirse mucho... ¡Y cómo se arrepintió! Ud. no jugó, no ha procurado saber qué dicen los orixás. Y ella me dijo: hace 32 años que ando con ellos en la maleta, entonces, para donde yo voy ellos van conmigo en mi maleta. Y se los llevó.

Cuando fui a buscarlos ella lloró mucho y me dijo: hijo mío, si yo te hubiera escuchado... “Ay mãe, a veces tenemos intuición y Ud. no tuvo intuición, tuvo ignorancia; creyó que el orixá es piedra y que se transporta. Allí está el altar y el orixá se transporta desde la madre África para aquí si le llamas, pero usted no se comunicó con ellos, sencillamente se llevó el altar, pero como dijo Xangô y gritó allá en São Paulo, “él estaba aquí y no estaba allá”. Podían darle allá lo que quisieran pero él no estaba allá y la había abandonado. Y la abandonó a pesar de que ella consiguió muchas cosas allá.

Y yo le dije, ¿Ud. se va, mãe? Me voy. Pues si Ud. quiere irse se va porque usted puede hacer lo que quiera con su vida, pero hay algo: cuando Ud. se vaya no puede llevarse ni mi santo ni el santo de mi madre. Ella me respondió: cuando llegue la hora yo decido.

Entonces, cuando llegó el día de ella marcharse se fue. Ella dejó mucho oro aquí. Muchas cosas de oro. Lo dejó en manos de P<sup>283</sup>, que es la hija de B<sup>284</sup>. P empeñó esa pequeña fortuna que ella tenía y la perdió; se la quedó la Caixa Econômica. Cuando ella vino a buscar el dinero de ella del INPS y el oro, no había nada.

¿Cuándo ella regresó?

—En el año 86

¿Cuántos años ella había pasado fuera de aquí?

—Habían pasado tres años. Porque ella se fue en el 83 y volvió en el año 86.

¿Cuando ella regresó pensaba recuperar las joyas que ella había dejado?

<sup>281</sup> Se refiere el juego de cauríes, el sistema de consulta y adivinación más usado en el candomblé.

<sup>282</sup> Cuando Roberto habla de su “madre biológica” usa “madre” y para Das Dorese una mãe. Así establece una clara distinción entre las dos madres.

<sup>283</sup> Omíto los nombres porque no pude confirmar el relato con esas personas, que son muy conocidas dentro del Xangô.

<sup>284</sup> Idéntico a la cita anterior.

—Sí, porque ella quería vender todo lo que ella tenía para dárselo a Neide, mi hermana. No me lo dio a mí, porque yo le había dicho a ella que no quería nada de ella, que lo que era de ella era de ella. Lo que yo tenía que conseguir lo conseguiría con mi esfuerzo. Ella decía que yo era orgulloso, que yo era testarudo, sólo no me llamaba agarrado, porque ella tenía la manía de llamar a las personas tacañas o cicateras. Entonces ella fue para casa de P, a resolver unos asuntos y dio ese problema, que P también era una persona que ella tenía como a una propia hija. Discutió con ella.

Entonces hubo un toque en la casa de P. y ella no resolvió nada. Entonces mãe no resolvió nada y lo dejó todo en las manos del Sr. Lindinalvo, que era abogado, el Dr. Castelo iba a resolver ese problema. Lindinalvo quería demandar a P ante la justicia. Ella volvió. La última vez que ella volvió con sus propios pies fue en el año 89. Cuando llegó aquí dijo que no quería llevar a P ante la justicia, que dejaran ese asunto así. Ella decía: “Los anillos se van y se quedan los dedos”.

Entonces, cuando ella regresó y la gente venía buscándola ella decía: no quiero saber nada de nadie, porque donde yo estaba todo el mundo iba atrás de mí, y si estoy en São Paulo, quien quiera verme tiene que venir a São Paulo.

Allá en São Paulo ella tuvo un problema con José, del que nadie quiere hablarme, pero algunas vienen y me lo dicen. Me dicen que cuando mãe llegó a una cierta edad, la dejaron arrinconada y él quiso mudar la casa para Keto<sup>285</sup> y entonces mãe le dijo que él no tocaría más el santo de ella y entonces él no dejó que mãe participara más en las “obrigações” ni en las fiestas. Llegaba gente buscando a mãe y él decía que no estaba. Llegaba mucha gente buscando a mãe, podían ser cantantes, jugadores, diputados, senadores, quien apareciera; ahí nadie quería hacer nada con él. Él era una mala persona, un hechicero que sólo quería hacer el mal y mãe no aceptaba eso. Él estaba dándole cabrito a Xangô y en el Xangô de mãe, mãe no quería cabrito.

Entonces mãe mandó a hacer un cuarto aparte y separó los santos de ella, se separó de la casa. Ellos se quedaron con la casa, él y Nina, que Nina era la esposa de él y ella hija adoptiva de mãe. Mãe quedo separada. Entonces él hizo un portón y ella quedó aislada, como una prisionera y no salía. Entonces comenzó a debilitarse su mente, a olvidarse de las personas; no recibía ni las cartas ni nada. Cuando unas hijas de ella lo supieron allá en Rio de Janeiro, fueron donde ella estaba, tiraron abajo la pared y entraron, porque si no, tenían que pasar por dentro de la casa de él. Las mujeres se encolerizaron, pero tuvieron miedo de contármelo, a mí no me dijeron nada porque tenían miedo de que yo fuera para São Paulo. Y se la llevaron de São Paulo para Rio de Janeiro.

Cuando ella había pasado casi dos años en Rio de Janeiro, fue cuando ella dijo: manden a llamar a Roberto para que él entregue los orixás, porque él va a tomar cuenta de ellos. Ya le fueron dados en vida y quiero dárselos a él en las manos para que el cele los orixás. Fue eso lo que sucedió.

Llegué a casa del Sr. Lindinalvo y él me dio el pasaje de avión y fui para Rio de Janeiro. Llegué allá e hice unas “obrigações” para la gente de allá, para la gente de mãe. Marqué el día para traer los orixás y mãe los trajo con ella en el avión. Yo vine antes

---

<sup>285</sup> Otra nación de candomblé.

para esperar los orixás, porque yo no tenía un cuarto para los orixás preparado, porque la casa es muy pequeña; pero los puse en un espacio allí y los continué celando.

Ella estaba sana, pero ya no se acordaba de mucha gente. La mente de ella quedó muy forzada por tanta rabia y disgusto, no sólo de la gente de São Paulo sino también de los de aquí. Ella me dijo: “Roberto, a partir de hoy tu cuidas los orixás. Te los entregué en tus manos. Tengo certeza de que ellos no van a dejar que pases necesidad”. Y yo continué con los orixás.

Llegaba la gente para verla y ella reconocía a unos y a otros no, porque las personas envejecieron y ella también. La mente de ella envejeció más.

¿Cuántos años tenía ella cuando regresó?

Cuando mãe llegó aquí a Recife iba a cumplir 105 años. Ella solo pasó dos años aquí. Fue el tiempo que ella dijo que iba a pasar. Dijo que nadie la llamara para candomblé, que no la llamaran para ir a ningún lugar, que ella no iba.

En los últimos días de vida de ella, ¿Tuvo a sus hijos con ella? ¿La cuidaron?

—Cuando la persona envejece es como un perro en un quintal. Aquí en Brasil es así. A nadie le gustan los viejos. Cuando le gustan los viejos es porque están sanos y porque tienen una pensión, pero cuando cae en una cama lo llevan rápido al hospital o lo llevan a un asilo. Quienes tenían la obligación de cuidar de ella éramos nosotros, que fuimos cuidados por ella, no sus hijos de santo. A los hijos de santo lo que ella tenía que darles, se lo dio. El único hijo de santo que estuvo con ella hasta el fin de la vida de mãe fue el Dr. Castelo, fue quien nunca la abandonó. Donde quiera que estuviera, el dinero llegaba todos los meses, porque él le mandaba dinero para la compra, y además la venía a visitarla. Él fue un hijo de santo fiel. El también ya falleció, pero hasta el último momento de la vida de mãe fue el único hijo de orixá que le fue fiel a ella; él decía: “si yo lo tengo todo se lo debo a la hermana”. Él llamaba a mãe de hermana. “Todo lo que yo tengo en mi vida se lo debo y agradezco a ella y a más nadie”.

Él era un hombre a quien no le gustaban los negros, pero esa negra era Dios en el cielo y madre en la tierra para él. Él lo hacía todo por mãe. A veces los dos se peleaban, peleas pequeñas por esto o lo otro, y de aquí a poco llegaba el Dr. Castelo y ella le decía: “has traído todo eso porque has querido; déjalo por ahí”. Y él le decía: “si no lo quieres me lo llevo”, y ella le decía, “déjalo por ahí”. Era un hombre muy bueno con mãe. Ofrendas, toques, todo quien lo pagaba era él, quien gastaba era él. Mãe nunca le pidió nada a ningún hijo de santo. Nunca. Ni cuota para hacer obrigações. Cuando terminaba un toque hoy, mañana ya estaba jugando búzios, y quitando las obrigações para otra fiesta. Venía muchísima gente para consultas y para que ella jugara búzios.

¿Ella jugaba mucho?

Muchas veces ella no necesitaba ni jugar, porque Dios le dio ese don. Te decía lo que estaba sucediendo en tu vida sin necesitar jugar. Fue una persona que iluminó a muchas personas y se olvidó ella misma de encender la propia luz de ella. Se quitaba las cosas de la boca para dársela a los otros.

¿Dónde murió?

Mãe murió en el hospital del ejército. Buenos médicos, buenas comidas y medicinas caras. Todo normal como cualquier otra persona. Mãe no murió pobre, ni murió en baja, ni pasando hambre; ella no quiso comer más, dijo que el espíritu de ella no aceptaba más comida. Solo bebía agua. Estuvo 7 días tomando solo agua. Todos los días se bañaba. Tomaba tres baños diarios: en la mañana, a medio día y al atardecer. Todos con agua tibia. Veía la novela, conversaba normalmente; no decía tonterías ni preguntaba la misma cosa tres veces. Cuando no quería hablar nos decía que fuéramos para la casa. Si llegaba alguien y ella no quería conversar decía: no quiero hablar con esa gente y entraba en su cuarto.

¿Entonces ella murió teniendo plena conciencia?

—Con conciencia. Quien te lo puede decir soy yo que conviví con ella y todos los días la visitaba. [...] mãe no murió debiéndole nada a nadie. Mucha gente sí le debía a ella. Y todos se acuerdan de ella. Tuvo todo lo que necesitaba.

¿Ella tiene una tumba?

Los huesos de ella están guardados en la Iglesia de Nossa Senhora do Carmo. Yo estaba pensando traerlos para aquí, para la casa, pero hay que pasar por una burocracia tremenda. Tiene que pasar hasta por la policía Federal. Cuando llegue cierto tiempo voy a jugar y voy a preguntar si esa materia quiere venir para acá. Si no quiere venir, entonces se queda allá mismo en la Iglesia.

¿Ella era católica?

—Mãe era católica.

¿Practicante?

—Practicante. Ella iba a la Iglesia, porque aquí todo la gente de orixá, todos son católicos devotos. A veces en ciertos momentos ella decía que no quería ir a la Iglesia, pero salía calladita, decía que iba a allá y regresaba y estaba en la Iglesia.

¿Ella nunca renunció al catolicismo?

—Hum, Hum... No, porque ella fue bautizada en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Ella no era una persona pagana.

¿Los hijos de santo de Das Dores cumplían el ritual de ir a las 7 iglesias cuando salían de iaô?

—Lo cumplían todo y después regresaban y dormían aquí hasta que completaban el resto de la obrigação. Sólo eran liberados después de 90 días, de aquí sólo salían a los 96 días. Si tenías que trabajar, ibas al trabajo pero tenías que regresar aquí para dormir a los pies del santo. Tomaba un baño, se cambiaba toda la ropa y se recogía. No se sentaban para estar conversando boberías, no. Todos los que entraban salían que parecían puerquitos, gorditos... todos gordos. Fue toda una vida que mãe tuvo dentro



del orixá. No le cobraba nada a nadie. Quien le quita a la gente de orixá es como si se lo estuviera quitando de la boca del orixá. El orixá ya deja el dinero del juego de búzios. El orixá no es para convertirse en un medio de vida, es para ayudar a todo aquel que llega a la puerta. El orixá es la naturaleza.

¿Además de tu función como celador de orixás tienes algún trabajo?

—Yo tengo la profesión de albañil, la profesión de soldador, de cerrajero, pintor, electricista y plomero. No estoy ejerciendo ahora porque tengo un problema en los riñones y además tengo un problema en el corazón. Me disgusto mucho, especialmente por causa de mis animales. Cuando les pasa algo a mis animales ahí es que me disgusto de verdad.

La gente me dice que estoy igual que mãe, porque hago todo y no dejo a nadie pasar hambre. Todo el mundo dice que estoy igual que mãe, que soy la misma persona. Estoy haciendo todo lo que ella me decía que tenía que hacer. Hay días que estoy en tremendo apuro, porque tengo muchísimo trabajo y no tengo a nadie que me ayude, pero tengo a Dios y a los orixás que me dan las fuerzas. Lo voy haciendo todo despacio, poco a poco, solo y cuando termino me siento en el sofá; me acuesto a las 2 de la madrugada y ya a las 5 estoy de pie dándoles comida a los animales. Todo el día. Me gusta criar animales, desde pequeño me encanta.

Y tienes muchas gallinas...

—Tengo muchas y quiero más. Hoy estuve llorando porque se me murió una gallina. Gaste 45 reales en medicamentos, pero se murió.

También crías palomas además de gallinas

—Palomas, gallinas, perros, cabras y cabritos.

Para terminar el tema de mãe Das Dores, quería que me confirmaras nuevamente que ella te entrego los santos de ella en vida.

—En vida. En vida. Cuando yo llegué al mundo en 1968, el día 9 de marzo, que cayó en domingo, mãe dijo así: “Gracias a Dios que nació alguien para ayudarme a celar la casa”.

Cuando nací, nací con un problema en el ombligo, me salía sangre. Nací con mucha hambre, y si yo comía, el ombligo se me abría. Entonces llegó Zé Romão, el padre de Papai, y mãe le pidió que jugara para mí. Entonces el jugó y dijo: este niño es hijo de Xangô con odé, pero quien lo va a curar es Orixalá. En el futuro hay que asentarle un Oxalá, pero sólo va a sentarlo cuando él entienda que debe hacerlo. Él no va a ser poseído por ningún orixá, pero mañana Oxalá va a bajar; pero él es de Xangô.

Entonces el cogió el Oxalá de mãe, lo sacó de dentro de la vasija, me lo puso en la barriga y me lo amarró con el pañal a la barriga. Hasta hoy yo lo siento; ahí me colocó la piedra del Xangô de mãe en mi barriga. Pasé 45 días con eso en la barriga.

Cuando sanó mi ombligo, dieron 2 cabras para Oxalá, y dieron un toque para Oxalá. Lavaron mi cabeza<sup>286</sup>. Cuando yo crecí, en 1964, senté Xangô y Odé. Unos meses después mi madre carnal salió de iaô. Iara<sup>287</sup> salió de iaô y yo continué durmiendo en el cuarto de orixá con ella. A mí me gustaba mucho el orixá y era muy curioso, como te dije en la primera grabación, que yo espiaba las obrigações por las brechas, me subía encima del tejado de la casa para mirar. Una vez me caí entre las tejas y caí dentro del cuarto de santo cuando estaban dando una obrigação, encima de la gente. Yo estaba encima de la casa y se partió la madera que sostiene las tejas y me caí con las tejas y todo encima de la gente. Yo quería aprender y fui aprendiendo. Fui aprendiendo y daba obrigações de animales. Yo cogía una hoja de coquero y la cortaba como si fuera un carnero, y así fui creciendo. Fui aprendiendo cada día más y no olvidé.

Después me dio por jugar al fútbol; ganaba dinero jugando al fútbol y la gente venía a buscarme y me pagaban por jugar. A mãe no le gustaba y cuando venían los echaba de aquí. Yo me escapaba y me iba de aquí para jugar y cuando regresaba, me daban una zurra. Un día ella me echó un juramento, y en efecto se me partió la pierna. Pasé seis meses con la pierna llena de tornillos. Mejoré y continué jugando al fútbol. Llegó un tiempo en el que tuve que cortar<sup>288</sup> con ella. Papai había salido y me quedé cortando con ella, porque Papai viajaba y estaba aquí y allí, y tío Malaquías ya no estaba viniendo.

Entonces un día, mãe me habló fuerte, el día que estaba haciendo una obrigação en el mes de agosto para exú, porque yo no quería cortar, y me dijo: ¿Quiere decir que tú quieres asumir los orixás sin darles de comer? No mãe. Cuando llegue el día yo asumo. Ud. no me avisó que iba a haber matanza, y yo ya tenía un compromiso y Ud. me avisa justamente en el día de hoy, porque ella siempre daba esa matanza el día 22 y no el 24, como yo continuo haciéndola el 22 para exú. Cuando ella lo hacía, daba comida para Ogún, Obaluaiê, Nanã, Iansã y Xangô. Y yo voy a continuar con el mismo ritmo.

Cuando llegó el día de que yo asumiera, ella me mandó a buscar, me entregó todos los santos, todos los orixás de ella y los míos que los junté con el de ella y continúan conmigo. Los orixás me fueron dados; cuando nací, nací sabiendo que los orixás eran míos y que quien iba a asumir todo en esta casa sería yo de cualquier manera. No es sencillamente querer mandar, yo tengo capacidad para muchas cosas, más de lo que mucha gente piensa. Dios me dio el poder y la fuerza y los orixás aquí en la tierra lo complementan todo.

Entonces, todos los que llegan aquí llorando vuelven sonriendo por la gracia alcanzada.

---

<sup>286</sup> Es una ceremonia previa a la feitura de santo, que para muchas personas será la única ceremonia que reciban dentro del santo. Hoy en día, mucha gente de candomblé cree y afirma que una ceremonia de lavación de cabeza hecha por los grandes pais y mães-de-santo del pasado, tiene mucho más valor que una feitura de las que se hacen en la actualidad.

<sup>287</sup> Iara es el nombre de la madre carnal de Roberto.

<sup>288</sup> Cortar: sacrificar animales.

16.3.6 LA MUERTE DE LA MADRE BIOLÓGICA DE ROBERTO: LAS CONSECUENCIAS FATALES DE DESACATAR EL “RECADO” DE LOS ORIXÁS.

He notado que a veces llamas a Das Dores “mãe” y otras la llamas abuela... ¿Por qué?

Porque ella fue mi madre y mi abuela. Ella me crió. No fue mi madre, pero me crió. Una vez que fuimos a pasar un tiempo con ella, mi mamá me pegó, porque mi mamá nos pegaba... y se lo contábamos a ella y cuando ella cogía a mi madre, le pegaba y mi madre no decía ni una palabra, porque mi madre la respetaba y le tenía un amor tremendo. Mi madre era una persona muy trabajadora, tenía una voz muy linda y le cantaba muy bien a los orixás. Era una hija de Oxúm con Xangô, pero muy rebelde al orixá.

La última vez que me pegó fue el 7 de diciembre y el día 8 murió. [...] ella estaba cumpliendo un resguardo y tenía un recado para que no fuese a una fiesta y la santa reclamó. Mãe (Das Dores) le dijo: “estás viendo el recado de la santa: si vas no vuelves más”. Y ella fue.

Cuando llegó a casa de tía Janda, que era en el Alto do Pascoal, llegando se sintió mal. Papai la socorrió, pero en el medio de la ladera ella gritó: ¡Ay mãe! Como mãe había dicho: fue demasiado tarde. Nos llegó la noticia y nosotros nos fuimos al Morro da Conceição, como habíamos planeado. ¿Sabes cuándo yo fui al Morro da Conceição? Cuando tenía 28 años.

¿Cómo se llamaba?

Se llamaba Iara, pero su nombre era Edna da Silva. Cuando éramos pequeños nos acostumbramos a decirle Iaia.

Murió muy joven...

33 años.

Por obstinada. Los orixás antes hablaban; hoy en día los orixás no hablan.

¿Eso es algo que ha cambiado?

Cambió. El orixa decía algo y era aquello mismo y se acabó. Los orixás hoy en día creen que son caboclos<sup>289</sup>, es como un juego de niños. Por eso es que yo digo, que no se puede estar haciendo orixás en la gente. Es mucho mejor tener clientes que llegan, juegas te dejan algo y se van.

Tener hijos de santo es una gran responsabilidad... ¿no?

Una responsabilidad muy grande.

---

<sup>289</sup> Espíritus de indios, “encantados”.

Hay mucha gente que está saliendo del candomblé y se convierten en creyentes<sup>290</sup>...

—Es claro y evidente. Hoy en día las casas de orixás están disminuyendo. ¿Culpa de quién? De los celadores y celadoras, más atentos a sus propios intereses y al dinero, pero el dinero no trae al felicidad. Te ayuda a no pasar necesidades. Pero pocos celadores tienen coraje de meter la mano en su bolsillo y ayudar a aquella criatura que está llegando. Si le dan un plato de comida y regresas otro día, ya dicen: “viene para comer” y comienzan a hablar, a comentar y dejan de ir a aquella casa porque son casas en las que no hay humildad. Si hay una persona simple que lleva tiempo frecuentando la casa, por ejemplo y llega un Dr. Fulano, conmigo no hay diferencia. Es Doctor allá en su trabajo, no aquí. Aquí es una persona como otra cualquiera. Pisó de la puerta para dentro, ya es del orixá, pisó de la puerta para fuera, ya es del mundo.

Pueden llegar cuantos doctores quieran, van igualmente para la cocina y no existe eso de que tienen miedo de quitarle las plumas a una gallina. Esa cualidad mãe la tenía y yo la sigo imprimiendo en la casa. Primero es el orixá, que es lo principal, quien me da de vestir, de comer, no es aquel doctor que viene ahí, porque su dinero no me hace falta. Lo que me hace falta es Dios y el orixá. Yo no engrandezco a nadie. Si llegó aquí, es porque está necesitada, no soy quien está necesitado. Si llegó e hice alguna cosa, va a tener que dejar algo de dinero y se va, y el dinero lo deja porque yo trabajé.

¿Tú estableces un precio fijo por el juego de búzios?

El juego es 40 reales. Pero si llega una persona y no tiene esos 40 reales, juego igualmente. Si llega con un real, yo juego. Yo no voy a dejar de jugar porque no trajo el dinero completo. Yo soy humilde, a veces obstinado porque a veces si alguien hace algo errado quiero que la persona rectifique para que no tenga que andar mutilado.

#### 16.3. 7 EL AXEXÉ DE DAS DORES.

¿Recuerdas cómo fue el día en que falleció Das Dore? ¿Cómo fue el axexé<sup>291</sup>?

—Cuando ella falleció yo estaba acostado y entonces ella dio un grito tremendo: ¡Roberto! Con la voz de ella cuando gritaba. Inmediatamente atravesó la casa un viento muy fuerte, cayeron cosas y yo dije: Ay Dios mío, mãe murió. Entonces bajé a la carnicería y dije, Sr. Viriato, mãe murió. Y él me dijo, ¿Qué cosa es esa muchacho?, no murió, porque ella vino gritando y llamándome. No había pasado ni media hora cuando llegó Esther, en un carro y le dije, Dime Esther, ¿Qué pasó? Que mãe falleció.

<sup>290</sup> Creyentes, es el nombre genérico por el que se conoce en Brasil a los conversos a las religiones Pentecostales que hacen furor en Brasil, específicamente la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) y Asamblea de Dios, entre otras. En unas décadas se han hecho extraordinariamente ricas y populares con el “evangelio de la prosperidad”, que promete riqueza y bienestar a los que sean fieles a Dios y paguen los diezmos de todos sus ingresos. Los pastores de estas iglesias tienen un frente abierto contra el Candomblé, y predicán abiertamente contra estas tradiciones de origen africano las cuales consideran satánicas.

<sup>291</sup> Ceremonia realizada los difuntos en el candomblé.

Ella me dijo “entra aquí en el carro que vamos para casa de Papai”. Yo le dije que no, pero ella me dijo, entra, entra que nos vamos. Entré en el carro y comencé a llorar. Yo sentí perfectamente cuando ella me gritó. Estaba acostado y el perro comenzó a ladrar y el ruido de viento terrible dentro de la casa. Ella dijo que el día que ella partiera avisaría a todo el mundo, a aquellos que creyeron en ella. Entonces vino un espíritu y gritó.

Llegamos a casa de Papai y él dijo: ¿qué pasó? Mãe partió. Y dijo ¿Dónde están los santos? Y yo dije: están en Afogados. Pues eso yendo para allá. Yo cogí mi sobrino y me fui para Afogados y él dijo que fue en coche; yo sé que cuando yo llegué él ya estaba allá y Neide no le dejó tocar los santos. Neide se enojó mucho con Esther y también se encaró conmigo. Yo dije: vamos a olvidar eso ahí<sup>292</sup>. Entonces recogimos sus santos y los llevamos para el Sítio de Pai Adão, los colocamos en un espacio que hay y cerraron la puerta y la reja del salón y dijeron: que nadie entre ahí.

A mí no me gusta recordar ese día. Cuando llegó el día del axexé, estaban Papai y un cúpula de gente del Sítio hablando de hacer un museo allí y ya estaban combinando que los santos de Das Dores formaran parte de ese museo. Y alguien dijo: ¿Y Roberto va aceptar eso? Yo lo escuché de lejos, pero no estaba atento a lo que estaban hablando porque estaba preocupado con otras cosas. En la hora de hacer el axexé, que para mí aquello no fue axexé, sino una payasada, cuando terminó la primera parte, fueron para dentro del cuarto de balé para jugar. Ahí estábamos conversando yo con Elpidio y ahí me llama Euclides para dentro y Euclides me dice: Roberto, ¿Tú no estás enterado de lo que está pasando, no? Y respondí: yo no estoy sabiendo nada. Y entonces llegó Walfrido<sup>293</sup> y dijo, señores, está faltando la persona que es la cabeza, ¿Cómo van a hacer algo así sin que esté Roberto presente? Y yo dije, ¿Qué está sucediendo Sr. Walfrido? Es que están decidiendo ahí con quién se van a quedar los santos de Das Dores. Y dije ¿Cómo es esa historia? Ahí no, Papai. No.

Mandé a parar toda la ceremonia y le dije: para qué todo esto está mal hecho. Tú sabes perfectamente que los orixás de ella se quedan conmigo, que yo los fui a buscar a Rio y me fueron dados y que desde pequeño ya sabía que los orixás se quedarían conmigo. Y tú también lo sabes. ¿Cómo es que quieres coger los orixás para sacarle provecho? ¿Hasta después de muerta quieres seguir sacando provecho de ella? Y me dijo: entonces termina tú, porque yo no voy a hacer más nada. Entonces le dije: estás equivocado; si tú comenzaste tú terminas.

Ahí hubo una confusión tremenda.

—Pero Das Dores ya había dicho que no quería que él hiciera nada para ella, y específicamente el axexé. ¿Por qué lo llamaron?

Fueron otros lo que decidieron. Fue Neide la que decidió, porque él era el celador de santo de ella. Neide, como mi hermana mayor, porque nosotros fuimos criados así, respetando a los más viejos; si uno lo decidía, todos los demás lo tenían que cumplirlo.

<sup>292</sup> Se refiere a olvidar lo que había sucedido entre das Dores y Manoel, que ahora estaba oficiando el axexé, habiendo pedido das Dores en vida, que por favor, no dejaran que él se acercara a ella ni siquiera el día de su muerte.

<sup>293</sup> Walfrido es el ogã más antiguo del Sítio de Pai Adão hoy en día, y una persona muy respetada por haber vivido toda su vida dentro del terreiro, acompañando todas las sucesiones y la historia del Sítio de Pai Adão.

Ahí vino toda esa confusión y yo dije que ni Iemanjá ni ningún orixá iba a pisar el Sítio; ni orixá ni egun. El Sítio hoy en día es solamente un lugar de propaganda, una casa de festejos.

Sin lugar a duda la historia de Das Dores es una gran historia. Su recuerdo permanece todavía muy vivo en la memoria de la gente de santo, especialmente entre quienes tuvieron el privilegio de conocerla. Además de su axé y su competencia en el conocimiento de todos los rituales del Xangô de Recife, fue una mujer extremadamente generosa. Sin ser madre biológica dejó a muchos hijos huérfanos; fue una de las más grandes mãe de santo que haya tenido Recife, madre espiritual, madre adoptiva y madre del corazón, y por todo ello, sus hijos mantienen vivo su recuerdo.

Su hijo Roberto cuida de sus santos con todo el celo y con todo el amor que de ella recibió. Mientras Roberto viva, los orixás de Das Dores serán alimentados y venerados tal y como fue su última voluntad.

#### 16.4 LYDIA ÁLVES DA SILVA: LA IYALORIXÁ QUE REABRIÓ LOS TERREIROS EN PERNAMBUCO.



*La Iyalorixá Lydia Alves —Talabí— en su juventud; a su izquierda se encuentra una hija de Oxúm. Foto cedida por la Iyalorixá Luíza D'Oxúm (Maria Luíza da Silva).*

Pareciera que Lydia Alves no hubiera muerto cuando uno habla con cualquiera de sus hijos de santo. En la memoria de los miembros más antiguos de la nación Xambá o de la tradición nación Nagô en Recife, la huella que dejó esta gran iyalorixá permanece imborrable y parecen no haber pasado más de tres décadas desde su fallecimiento.

Encontré una enorme disposición para hablar sobre Lidia Alves, una de las figuras más relevantes de la historia del Xangô en Pernambuco. No fue difícil encontrar hijos de santos *feitos* por ella, ya que tuvo tantos que, según me expresó uno de ellos, “serían imposibles de contar”.

Esta iyalorixá fue propietaria de uno de los terreiros más grandes, conocidos y prósperos de Recife. Fue iniciada en el ritual Xambá por Artur Rosendo en 1933, y después de la muerte de éste babalorixá en 1947 pasó al ritual Nagô. Tuvo el terreiro más grande de Recife y allí radicó también un centro espiritista que le dio tanta o más fama que el culto a los orixás, ya que Lidia, además de una gran mãe-de-santo fue una juremeira excepcional. La casa de Lydia —como se conoce hasta hoy su terreiro— fue un lugar donde el Xangô y la Jurema cohabitaron en estrecha proximidad.

Como señala Carvalho(1987), esta costumbre de juntar el culto llamado Jurema y el Xangô se hizo común a partir de los años cincuenta en Recife, en las casas menos ortodoxas, y en la actualidad prácticamente todos los terreiros de Xangô tienen —separado del culto a los orixás— un cuarto de Jurema. Las casas de santo más tradicionales —como el Sítio y la casa Xambá— todavía se resisten a tener una dependencia específica para los espíritus que son venerados en éste. En algunos terreiros se alternan los toques para los orixás y los toques de Jurema. Esta aproximación entre al Jurema y el Xangô ha sido señalada por Carvalho como uno de los cambios destacables que sufren los cultos.

#### 16.4.1 LA JUREMA DE LYDIA ÁLVES.

Para explicar la trayectoria religiosa de esta gran iyalorixá es imprescindible explicar —aunque sea muy brevemente<sup>294</sup>— qué es la Jurema, ya que en el culto a los orixás Lydia tenía a Oxalá como orixá-de-cabeça y en la Jurema trabajaba con el espíritu de una *cigana* (gitana). Aunque sería muy arriesgado decir cuál de los dos le dio a Lidia más fama como líder religiosa, queda claro que en el ámbito económico *la cigana de Lidia* la colmó de éxito. En su terreiro —que llegó a ser tremendamente próspero en el aspecto económico—, el dinero llegaba por la Jurema y pasaba de ahí al culto a los orixás, enriqueciendo su casa de santo.

---

<sup>294</sup> Quiero dejar claro que no he trabajado específicamente sobre la Jurema; mis conocimientos sobre este culto están referidos fundamentalmente a su conexión con el Xangô, pero no he realizado trabajo de campo en este culto. Además de no ser una experta en esta tradición religiosa, su complejidad es tan extraordinaria que no sería posible desarrollar aquí en sus justos términos todas las entidades que son invocadas en estas ceremonias ni explicar la estructura del culto; tampoco es ese el objetivo de este trabajo. Sin embargo, he considerado imprescindible señalar algunos rasgos de este culto para mostrar —de forma muy breve y resumida— algunas de sus peculiaridades. Para profundizar en este tema consúltense las obras de Vandezande (1975) Cascudo (1978) Ferreti (1993) Santos (1995), Luiz Assunção (1991 y 1999), Brandão y Rios (2001) Giobellina (2013).



La Jurema es un culto nativo de Brasil, y probablemente el más sincrético de todos. Jurema también es el nombre de un árbol sagrado (*Mimosa nigra* Hub), del cual se extraen algunas partes —cáscara del tronco y raíces— para elaborar una bebida mágica y sagrada que permite a los seres humanos entrar en contacto con el mundo espiritual. Brandão y Rios<sup>295</sup> nos dicen al respecto que:

[...] Tal árbol es el símbolo o núcleo de varias prácticas mágico-religiosas de origen amerindio. De hecho, entre los diversos pueblos indígenas que habitaron o habitan el nordeste, se hacía y en algunos de ellos aún se hace un uso ritual de esta bebida... [...] este culto se difundió de los sertones<sup>296</sup> y agrestes nordestinos en dirección a las grandes ciudades del litoral, donde elementos de las otras matrices étnicas entraron en escena. De este modo, el símbolo del árbol que liga el mundo terrenal al más allá y, aunque amarga, da sabiduría a los que de ella se alimentan, gana nuevos significados.

La Jurema vincula al cristianismo, en la forma de religiosidad popular, a la matriz religiosa de origen africano y las religiosidades de los indígenas nativos. Se expande rápidamente por algunas capitales del Nordeste (Recife, Paraíba, Maceió y Natal) y como señalan los autores citados:

En la década de 1920 los periódicos anunciaban la presencia de “los bajos y escandalosos espíritus” del primitivo “Catimbau”, entre los dichos “civilizados de las pacatas ciudades”. A partir de esta época encontramos referencias sobre la Jurema en autores como Cascudo (1951), Fernandes (1940), Bastide (1945) y Vandezande (1975).

Hay que decir que cada Jurema es única, ya que cada persona en su mesa de Jurema realiza un culto bastante personalizado; de modo que cada Jurema tiene el nombre de su líder espiritual. Entre los aspectos comunes a los juremeiros, Brandão y Rios<sup>297</sup> señalan tres elementos del “complejo mágico-religioso de la Jurema:

[...] Ingesta de la bebida hecha con partes de la Jurema, el uso ritual del tabaco<sup>298</sup> y trance de posesión por seres encantados, además de la creencia en un mundo espiritual donde esas entidades residen.

---

<sup>295</sup> Maria do Carmo Brandão e Luís Felipe Rios. O Catimbó-jurema do Recife. En *Encantaria Brasileira. Olivo dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Reginaldo Prandi (organizador) Pallas Editorial, Rio de Janeiro, 2001; 160s.

<sup>296</sup> El *sertão* es una vasta región semiárida del Nordeste Brasileño. En portugués *sertão* es un diminutivo de *desertão* o “desiertazo”, siendo el plural *sertões*. El apelativo alude a la condición semidesértica de la región. Esta región geográfica de extiende por los estados de Sergipe, Alagoas, Bahia, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará y Piauí.

<sup>297</sup> Op. Cit. P:162.

<sup>298</sup> Advirtiendo los autores citados que el tabaco es empleado no solo para utilizar el humo, sino también en baños, masticación y aspersión en partes del cuerpo u objetos rituales, entro otros usos.

En las reuniones de Jurema se invoca a ese panteón variadísimo de seres encantados entre los que hay caboclos (espíritus de indios) de todo género y edad, espíritus de “pretos velhos” (negros viejos, espíritus de antiguos esclavos), mestres y mestras (guías espirituales de diferente sexo especializados en diversos campos de la existencia humana: amor, trabajo, bienestar económico, parteras, cura de determinadas enfermedades); espíritus de curas y monjas, prostitutas míticas, princesas y gitanas. Estos Mestres y espíritus pueden trabajar por la derecha o por la izquierda, según sea el nivel de su espiritualidad.

Tener a Lydia Álvares en un toque de Jurema era todo un honor. Era conocida por saber tratar con los “Señores Mestres del otro mundo” que pueden participar en el mundo de los vivos gracias al trance. Esas entidades fueron en vida personas humildes, gente del pueblo; son brasileñas, hablan en portugués y en la misma lengua de los que les veneran expresan sus “recados” llenos de sabiduría y efectividad para resolver los problemas que les aquejan. De esta manera la fama de “la mestra fulana” o “el caboclo ciclano” se extiende multiplicando las adhesiones a un determinado juremeiro o juremeira que trabaja con esa entidad benefactora.

Una de las cualidades que se atribuyen a estos Mestres que acuden a ayudar a quienes le procuran es precisamente esa proximidad con los problemas y dificultades cotidianas; es un culto diferente al que se realiza a los orixás: aunque es igualmente un culto de posesión los orixás cuando se incorporan en sus hijos-de-santo, no dialogan directamente con nadie; se manifiestan y danzan. Los orixás hablan a través de los sistemas de adivinación, y como recuerdan Brandão y Rios (2001; 179), para ello es necesaria la intervención de un experto en el manejo de los mismos, generalmente un sacerdote o sacerdotisa.

La Jurema ofrece otra cosa: un diálogo directo de estos espíritus y encantados con los fieles cara a cara y respuestas inmediatas. De ahí que la Jurema y el culto a los orixás sean devociones perfectamente compatibles.



*Lydia Alves en un toque de de Jurema saludando al “vira mundo” de Raminho de Oxósse, quien lo ha poseído. Lydia lo saluda, le impone sus manos y lo apoya en su regazo. Foto cedida por la Iyalorixá Luiza D’Oxúm (Maria Luiza da Silva).*

El espíritu con el que Lidia trabajaba en la Jurema, era el de una mujer, una *cigana* (gitana) experta en el amor y en el bienestar económico, entre otras cosas. La sabiduría de esta mestra y sus mensajes, cuando bajaba en posesión, eran de tal reputación y acierto que los clientes de Lidia, buscando el auxilio de ésta *cigana*, se multiplicaron como la arena del mar, algo que no es de extrañar, pues prácticamente cualquier ser humano en algún momento de la vida seguramente necesitará y buscará suerte en el amor y anhelará bienestar económico. ¡Y allí lo encontraron innumerables personas!

Lidia Alves atendía en su Jurema a gente de todas las clases sociales de Recife: empresarios, amas de casa, trabajadores de todos los oficios, y prestó ayuda también a muchas mujeres que ejercían la prostitución y que buscaban protección contra las enfermedades y éxito con los clientes. La *cigana* de Lidia atendía y protegía a estas “mujeres de la vida” y a cambio era colmada de perfumes, abanicos, vestidos y

pequeñas joyas, que recibía con agrado, ya que era muy coqueta; esa cigana se llamaba *Antonia Francisca de Sales*.

El humo de la cachimba de Lidia, cuando invocaba el espíritu de la cigana, limpiaba desde su cuarto de Jurema los cuartos donde estas mujeres ejercían su profesión y entre ellas se contaban en cantidad parte de su clientela más fiel, clientes en realidad, de su *cigana*. También les recetaba baños rituales con hierbas sagradas. Con este don espiritual Lidia llegó a ser una Juremeira de enorme prestigio, un prestigio del que también disfrutó en el culto a los orixás, donde su *juego de búzios* tenía una gran fama y los toques que se realizaban en su casa eran tan impresionantes que todavía se recuerdan en el barrio donde continúa en pie su última casa de santo, venida a menos desde que ella falleció.



*La Iyalorixá Lydia Alves en su madurez. Foto cedida por la Iyalorixá Luiza D'Oxúm (Maria Luiza da Silva).*

#### 16.4.2 EL TERREIRO DE LYDIA ÁLVES EN LA RUA REGENERAÇÃO: UN LUGAR ENCANTADO.

Una mujer tan exitosa en los negocios religiosos que emprendió, comandaba su terreiro con mano firme. El terreiro estaba dedicado a Oxalá, su orixá de cabeza.

Según su nieto Manoel, el lugar donde se veneraba a los orixás tenía dimensiones considerables: el salón medía aproximadamente 10x10 metros; el cuarto de santo medía 5x5 metros y había además una sala adicional de medidas idénticas. También la cocina tenía similares dimensiones. A esto habría que añadir una despensa amplia de 3x5 y al lado el cuarto de balé<sup>299</sup>. En la parte de atrás había una pequeña casa dividida para los dos ogães que trabajaban con Lydia, uno de los cuales vivía allí en el terreiro —llamado Zé de Melo— y otro llamado Rubén, quien dejó de vivir en la casa de Lydia una vez que ella le ayudó económicamente para que tuviera una vivienda propia. “Para todo era ella la que daba el dinero” —me dijo Manoel— “y le dio casa a mucha gente”.

Como cuentan en sus testimonios muchos de sus hijos, si algo caracterizaba a la casa de Lidia era la abundancia: la comida se compraba por sacos —no por kilos— y las *obrigações* duraban días. Mientras había toque, había comida en abundancia y era bastante común que en esas fiestas participaran por encima de cien personas. Estaba ubicado en la Rua Regeneração —donde hoy se encuentra la embotelladora de la cerveza “Antártica”— y no sólo era inmenso sino que además, hasta la propia naturaleza favoreció a aquel espacio para el culto a los orixás de una forma asombrosa, mágica, como se puede notar en el relato del Iroko, el Dendé y la serpiente que me cuenta Manoel do Nascimento Costa, líder actual del Sítio de Pai Adão y nieto carnal de Lydia Alves, en una de las entrevistas que me concedió:

[...] El terreiro de la Regeneração, además de ser favorable por el espacio tan grande donde cabían ocho casas delante (como la que actualmente es el terreiro de Lydia) y otras ocho en la parte de atrás, en el patio, una inmensidad... [...] era una casa cercada, con un gran portón delante. En el estacionamiento podían caber tranquilamente treinta coches.

[...] La casa era favorecida por la propia naturaleza para un terreiro de candomblé, porque había agua dulce de un pozo en el patio, un pozo lindo, de Oxúm, y después tenía el agua de Iemanjá, ya que llegaban las mareas a la parte de atrás; una marea que se llamaba Fio Riacho, que caía dentro de la gran marea de Olinda. Era una casa muy favorecida. Había un árbol de iroko muy bonito; dentro de ese iroko salió un árbol de dendé<sup>300</sup>, nacieron entrelazados: un dendé y un iroko. El iroko se enredó en el

<sup>299</sup> El cuarto de *balé* es la casa de los muertos o eguns.

<sup>300</sup> El Dendé (*Elaeis guineensis*) llamada popularmente ‘*dendezeiro*’, es una palmera procedente de África occidental, introducida en Brasil desde los primeros años de la época esclavista que se adaptó de manera espectacular a las nuevas condiciones climáticas. Produce unos cocos pequeñitos llamados también ‘nueces de dendé’, de los cuales se extrae un aceite —aceite de dendé—, que es un ingrediente fundamental en la culinaria afro-bahiana y también se utiliza en algunas comidas votivas en el candomblé y otros cultos afines. Los huesos de esos cocos diminutos se utilizan en un juego de adivinación.

tronco del dendé, y dejó sólo la copa del Dendé por fuera; el dendé vino para aquí y el iroko fue para allá. Si el iroko hubiera seguido de frente mata al dendé, pero hicieron eso: el Dendé se curvó un poquito y el iroko a su vez se ladeó un poco hacia el lado izquierdo.

Había una cobra que vivía en ese iroko. Según cuenta la historia, esa cobra tenía más de cinco metros y vivía dentro del el iroko.

Con esta bellísima historia que nos cuenta Manoel sobre la casa de Lydia, parece quedar muy claro que nada faltaba en aquél lugar.

#### 16.4.3 MATRIFOCALIDAD Y LIDERAZGO SACERDOTAL FEMENINO.

Además de miembros de la familia carnal, en el terreiro de Lydia siempre había algunos allegados que se quedaban “en casa de su madre” por tiempo indeterminado, y disponía también de varias habitaciones para hospedar a sus hijas de santo con sus respectivas familias cuando venían de lejos a dar obrigações a su orixá. Esta proximidad que Lidia tenía con sus hijos de santo se aprecia en el hecho de que resulta difícil, cuando hablas de ella con éstos, determinar si eran o no hijos carnales, por la seguridad con la que hablan de “su madre”. Pareciera que en efecto fue Lidia quien los parió a todos, ¡Pero ninguna mujer podría parir a tantos hijos! Curiosamente, sólo uno de mis entrevistados hizo una breve referencia al “padre de Hilda”, la hija pequeña de Lydia; ninguno de los otros entrevistados mencionó ni hizo la más mínima referencia a un “esposo” de Lydia, o a un “compañero” con quien tuviera sus hijas carnales. Esta ausencia casi absoluta de referencias a la figura de un “esposo” o “padre carnal” de las hijas de Lidia, me resultó muy significativa, ya que fue una mujer que estuvo rodeada de muchos hombres a lo largo de su vida. Todos los nombres de varones que fueron mencionados por mis entrevistados en la vida de la iyalorixá eran los pais-de-santo con quienes ella trabajó, o sus hijos-de-santo.

Esta falta tan notable para mí, me llevó a reflexionar sobre el trabajo de dos antropólogas que observaron los cultos con una perspectiva de género e hicieron aportaciones y observaciones muy importantes al respecto en momentos muy diferentes: Ruth Landes (1967) y Rita Segato (1995).

Landes se percató —cuando estudiaba los candomblés de Bahía— que en la vida de las grandes mães-de-santo que ella conoció, los hombres eran personajes

secundarios, y que éstas preferían relaciones que no conllevaran un alto grado de compromiso, hecho que podría parecer incompatible con las exigencias de la vida religiosa. Refiriéndose a una de sus informantes llamada Zezé, Landes<sup>301</sup> recuerda que ésta:

[...] Siempre se refería a sí misma como Zezé de Iansã, y no como Sra. Silva, para demostrar que “pertenecía” a su diosa y no a Manuel. Todas las sacerdotisas así lo hacían y eso repercutía en su independencia personal. Todavía hoy no puedo recordar los *nombres de familia*<sup>302</sup> ni siquiera de las mayores mães como Pulquéria, Maximiana, Flaviana e Menininha. El nombre de familia de Aninha es conocido —Eugênia Ana Santos— porque los reporteros de los diarios consiguieron descubrirlo; pero ese conocimiento refleja la importancia que ellos, y no ella, atribuían a eso.

Después que Landes explica que la mayoría de los hombres que frecuentaban los terreiros —específicamente los hombres negros— llegaban buscando refugio y seguridad, cuenta cómo llegó al terreiro de Gantois, liderado por Menininha, el hombre que sería el padre de sus hijas y con quien nunca se casó legalmente. Recuerda Landes<sup>303</sup> que era una costumbre de las sacerdotisas no casarse legalmente, ya que “habrían perdido mucho”:

[...] De acuerdo con las leyes de aquel país católico y latino, la esposa debe someterse enteramente a la autoridad del marido. ¡Cuán incompatible es esto con las creencias y la organización del candomblé! ¡Cuán inconcebible para la dominadora autoridad femenina! Y tan poderosa es la tendencia matriarcal por la que las mujeres se someten apenas a los dioses, que los hombres como Amor y Martiniano y el consorte de Menininha, el Dr. Álvaro, nada pueden hacer además de enfurecerse, criticar y pelear con las sacerdotisas a las que aman.

[...] Niños y hombres son bienvenidos para una mujer del templo. Son su familia—y ella cuida de ellos con la misma buena voluntad que cuida de su dios. En cambio, exige libertad para sí. La mayoría de las mujeres sueña con un amante que pueda ofrecerle auxilio financiero por lo menos hasta el punto de aliviarla de la continua preocupación económica; mas no piensa en un casamiento legal. El casamiento significa mundo, algo así como ser blanco. Da prestigio, pero no necesariamente alegría de vivir.

Las declaraciones de Landes no pueden ser más expresivas y explícitas con relación a lo que vio en los candomblés de Bahía, con respecto al lugar que ocupaban los hombres en las vidas de las sacerdotisas que conoció en la “*Ciudad de las mujeres*”. Estas consideraciones de Landes sobre la situación familiar de las

---

<sup>301</sup> Ruth Landes. *A cidade das mulheres*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1967; p: 158.

<sup>302</sup> Cursivas mías.

<sup>303</sup> Op. Cit. P: 164s

sacerdotisas que conoció nos recuerdan algo que Rita Segato (1995) ha explicado de una forma mucho más estructurada y compleja que la antropóloga norteamericana, pero ambas se han percatado —en el fondo— de lo mismo: que las unidades domésticas que tienen a la cabeza una mãe-de-santo, tienen una estructura peculiar que no sigue el mandato dominante. Segato vio en el Xangô de Recife algunas de las peculiaridades que Landes vio en los candomblés de Bahía y otras más. Así nos lo explica la antropóloga argentina, advirtiéndonos que todas estas formas de familia fueron observadas por ella en casos concretos<sup>304</sup>:

[...] Un patrón común es, por ejemplo, una unidad doméstica teniendo a la cabeza una mãe-de-santo, que podrá vivir con sus hijos de adopción pertenecientes a más de una generación y /o algunos hijos “legítimos”. Algunos de los hijos de adopción serán generalmente también hijos-de-santo suyos, así como otros hijos-de-santo podrán también vivir en su casa. Ella podrá o no tener un compañero sexual masculino, ya sea viviendo con ella o visitándola, y mantener simultáneamente una compañera femenina. Como alternativa ella podrá vivir sola en compañía de otra mujer, que podrá actuar como “mãe pequena” o segunda persona a cargo de la casa; este último es un patrón muy común. Puede haber también otros moradores: amigos, parientes de sangre o parientes “de santo” que ayudarán en las tareas necesarias.

[...] Las casas de mães-de-santo y la mayoría de aquellas donde viven hijas-de-santo son lideradas por mujeres incluso en los casos en que tengan marido. Generalmente, los maridos de las mujeres del culto, cuando viven con ellas, no ejercen autoridad alguna en el hogar, ni toman decisiones.

Además de estas descripciones tan específicas sobre la estructura flexible, variada y diferenciada de las unidades domésticas lideradas por las mujeres de los cultos —sean o no mães-de-santo—, Segato define así el papel que ocupa en ellas el matrimonio<sup>305</sup>:

[...] Otro aspecto fundamental para la comprensión del tema que me ocupa es que la vida del culto es entendida por sus miembros como si fuera virtualmente incompatible con el matrimonio, tal como este es definido por la sociedad mayoritaria. Además de esto, debido al hecho de que la mujer es vista por la ideología dominante de la sociedad brasileña como subordinada al marido, esta incompatibilidad es particularmente enfatizada con respecto a las mujeres y es expresada de varias formas.

Además de explicarnos de qué maneras se manifiesta esta virtual incompatibilidad de la institución del matrimonio con la vida de las mujeres de los

---

<sup>304</sup> Rita Segato. Santos e Daimones. Editora UNB, Brasília, 1995, p.:432s

<sup>305</sup> Op. Cit. 434s



cultos, esta antropóloga hace una observación de extraordinaria relevancia con respecto a cómo aparece ello reflejado en la doctrina misma de estos cultos:

[...] el desestímulo activo de la institución del matrimonio por parte del culto es indicado por la ausencia de cualquier forma de ritual para la legitimación religiosa de este vínculo.

Considero esta observación de Segato crucial, especialmente porque en una religión que puede ser considerada “un mar de rituales” consecutivos en el tiempo, donde hay rituales de todo tipo y para cada ocasión, es extraordinariamente relevante que no exista ninguno con respecto al matrimonio.

Esta ausencia tan significativa probablemente es uno de los efectos que dejó grabado en el tiempo la esclavitud, al no permitir que los esclavos y sus descendientes participaran de la vida familiar tal y como era concebida por el poder esclavista. Como hemos visto en Meillassoux (1990), el esclavo no tenía el privilegio de poder tener o formar una familia, ni se le permitía a ningún hombre o mujer cumplir con los papeles que la sociedad colonial esclavista había concebido para los hombres y mujeres blancos, que sí tenían la prerrogativa de ser reconocidos socialmente como padres, esposos o hijos de alguien. Las formas de las unidades domésticas que nos describe Segato son —según lo entiendo— reconstrucciones originales producidas en ese contexto, que a la larga —y quizás sin pretenderlo—, liberaron a las mujeres de los patrones de subordinación impuestas por el grupo blanco dominante —eminentemente machista y patriarcal— y permitieron la conformación de modelos familiares más flexibles y dinámicos en las comunidades afrodescendientes.

Con respecto a la sociedad yoruba, lugar originario de estas tradiciones transculturadas en el Nuevo Mundo, hay un apunte muy importante con relación al concepto de unión hombre-mujer que puede resultar revelador con relación al tema que aquí discuto. Como recuerda Dominique Zahan<sup>306</sup>:

[...] Para ciertas poblaciones del oeste africano, la unión del hombre y de la mujer tiene un doble simbolismo, y por esto ofrece al ser humano la ocasión de otra superación... [...] La idea del hombre andrógino, expresión ideal del ser humano, refleja la preocupación por el equilibrio perfecto entre el macho y la hembra, por su total reciprocidad en la igualdad.

---

<sup>306</sup> Dominique Zahan. *Espiritualidad y pensamiento africanos*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1980, pg. 26.

[...] al perder la androginia por la circuncisión y la escisión, adopta el matrimonio y satisface así sus exigencias sociales. Pero el matrimonio no es sino un pobre sucedáneo de la androginia inicial.

Considero esta cuestión fundamental para comprender por qué la unión hombre mujer no tiene en estas sociedades africanas originarias el mismo significado que en las sociedades occidentales. En aquellas, el matrimonio es un “pobre sucedáneo” de la “androginia inicial”, que sería la “expresión ideal del ser humano”. Esta concepción es radicalmente diferente a la que ocupa la institución del matrimonio en nuestras sociedades, ya que:

La idea de complementariedad no tiene los mismos matices en la androginia que en el matrimonio: la androginia la diferencia muy poco; no distingue oposiciones como las que vamos a encontrarnos a propósito de aquél. Lo que para ella cuenta fundamentalmente es la dualidad del ser en macho y hembra. Atribuida al matrimonio, se convierte en fuente de oposiciones [...]

Teniendo en cuenta esta perspectiva más amplia y más compleja, que tiene en cuenta la historia y la cultura yoruba originaria, las adaptaciones de la población afrodescendiente a su vida en el exilio forzado provocado por la esclavitud, el contexto social en el cual se originaron estos cultos y el protagonismo tan grande que llegaron a tener en ellos las mujeres sacerdotisas —eclipsando a los hombres dentro y fuera del ámbito familiar— podemos comprender el significado de esta ausencia de referencias al matrimonio o a una figura masculina en la vida de esta gran Iyalorixá, que no fuera un pai-de-santo o un hijo-de-santo en los testimonios recogidos.

En estas tradiciones religiosas y en estas comunidades, el matrimonio no ocupa el lugar central en el que ha sido colocado en la sociedad mayoritaria y que se impone como la forma de unión considerada normal y deseable, no sólo para las parejas heterosexuales, sino incluso para las sexualidades disidentes. Si la dualidad macho-hembra simboliza la perfección y se encarna en la androginia original, estamos ciertamente ante otro modelo de concepción de las relaciones y de la sexualidad que puede adquirir múltiples formas y expresiones.

Lydia Alves trabajó en su terreiro con algunos de los más prestigiosos babalorixás de la época, desde Artur Rosendo, pasando por José Romão hasta Manuel do Nascimento Costa —su nieto carnal— ya que Lidia era la madre biológica de mãe Janda, la madre de Manoel, ‘Papai’. En aquella época la casa de Lydia y el Sítio eran dos de los terreiros más encumbrados en el Xangô en Recife y —según Manoel— competían entre sí:

[...] Había una competición. El Sítio tenía el mejor coral de Recife. Nadie cantaba en yoruba igual que en el Sítio; en Recife no. Por otro lado, el Sítio tenía un gran nombre y era una casa creada por un africano<sup>307</sup>, eso le daba al Sítio otra condición. Por otra parte la casa de mi abuela tenía también un buen coral y ellas tenían una cosa en la que superaban al Sítio: las grandes fiestas y las ropas. La gente de la casa de mi abuela se esmeraba mucho en las ropas de santo. Ellas se hacían ropas iguales para la fiesta de Oxúm, ropas iguales para la fiesta de Iansã, ropas pintadas, ropas caras y finas, mientras que en Sítio nunca se preocupó por eso. Ni siquiera hoy se preocupan. Quiero decir: el Sítio tenía los mejores ogães, el Sítio tenía el mejor coral y el mayor pai de santo de Pernambuco que era Pai Adão, y después dejó a sus hijos dirigiendo.

En este testimonio se reflejan muchas cosas: por un lado, la predominancia masculina que ya comenzó en el Sítio en los tiempos de Lydia, que tenía —según Manoel— los mejores ogães, el mejor Pai de Santo —criterio que sería muy discutible—, y luego los hijos varones de Adão. Queda muy claro que todos los referentes del Sítio son hombres y que Manuel no menciona a Inês, ni el legado que ella dejó. En cambio cuando Manoel habla de la casa de Lydia habla en femenino, habla “de ellas”, refiriéndose a Lydia y a sus hijas-de-santo. Nuevamente podemos notar que el hecho de que Adão viajara a África en fechas y duración indeterminada, y que allá aprendiera lenguas africanas que nadie consigue especificar, le permitió eclipsar completamente la figura de Tia Inês, su fundadora —de cuya africanía y competencia en el ejercicio sacerdotal no parece haber ninguna duda— y mãe-de-santo de Adão.

---

<sup>307</sup> Aquí el babalorixá Manoel —quizás inconscientemente— dice que el Sítio fue creado por un africano, refiriéndose a Adão, que no era africano, sino hijo de africanos, según dicen. Era Tia Inês, la fundadora del Sítio, la que era africana, pero no la menciona a ella, corroborando —según lo veo— que la figura de Adão desbancó a Inês de su lugar como legítima fundadora del terreiro.

Sin viajar nunca a África ni hablar lenguas africanas y comenzando por la *feiturá*, de manos de uno de los grandes babalorixás de Pernambuco —Artur Rosendo—, Lydia Alves llegó a lo más alto de la aristocracia del santo y brilló con luz propia creando una familia de santo inmensa, mientras Adão, a pesar de todo el conocimiento que adquirió en Brasil o en África, no tuvo ni un solo hijo de santo. Como señala Carvalho(1987), “decenas de Xangôs existentes hoy en día fueron abiertos por hijos-de-santo o personas íntimamente ligadas a José Romão y Lydia Alves”, y resulta cuando menos paradójico —si no incomprensible— que Adão, tenido como el mayor conocedor de la lengua yoruba y de los rituales del culto, que hizo varios viajes a África en busca de conocimiento, y que además de babalorixá era babalaô, dominando con estos títulos casi todas las facetas del sacerdocio, se negara a realizar una iniciación completa a un solo hijo-de-santo en el Sítio. Nadie puede decir en Recife: “yo hoy hijo-de-santo de pai Adão, mientras la descendencia religiosa de Lydia Alves se cuenta por centenares o miles. La fama de Adão proviene de su condición de ‘hijo de un africano’, —un Alapinim, según dicen— por ser experto en la tradición religiosa yoruba —conocimientos que adquirió durante sus viajes a África— y también por su dominio de la lengua yoruba que estando allí aprendió.

La fama de Lydia Alves, tenida por muchos como la más grande iyalorixá que tuvo Recife, le vino dada por su carisma, su competencia en el sacerdocio, su dominio de los rituales de iniciación que aprendió con su pai-de-santo, Artur Rosendo —quien introdujo el Xambá en Pernambuco— su intuición y fuerza en la Jurema, y sobre todo, por los centenares de hijos-de-santo de cuya iniciación se encargó junto a los pais-de-santo que trabajaron con ella en su casa.

#### 16.4.5 LA FAMILIA DE SANGRE.

Una de las hijas carnales de Lydia, llamada Hilda —hija de Xangô— dejó una huella imborrable entre la gente de santo por la fuerza de su orixá. “El Xangô de Hilda” —Obá Tundé— era tan espectacular que ella tenía libre paso en cualquiera de los Xangôs a donde acudía y la gente consideraba un honor que ella pisara su casa; ese Xangô también era conocido como “Xangô nini”. Decir “está llegando Hilda” era todo el mundo quitarse de en medio y dejarle el mejor sitio, me decía uno de mis

informantes. Cantaba y bailaba para los orixás de una manera inigualable y cuando Xangô la poseía “se cerraba el toque”. Hilda “abría y cerraba los toques donde quiera que llegaba”, me dijo uno de mis entrevistados, quien la conoció personalmente. Murió muy joven, a los 32 años, aquejada de una enfermedad pulmonar, pero todavía está presente su recuerdo en la memoria de los antiguos y de su familia.



*Hilda, hija carnal de Lydia Alves. El nombre de su orixá de cabeza —Xangô— era ‘Obá Tundé’ y tenía el apodo de ‘Xangô nini’ Fue una de las mujeres más respetadas dentro del Xangô de Recife. Foto cedida por Maria Luíza da Silva (Luíza D’Oxúm).*

Zeza de Iansã —hija de Hilda— es una yalorixá muy conocida y querida dentro de los xangôs de Recife. La crió su abuela Lydia y vivió desde muy pequeña en varias de las casas que tuvo la iyalorixá antes de adquirir el terreiro que le daría renombre, en la Rua Regeneração, así que Zeza nació dentro de la llamada “aristocracia de santo”.



*Das dores (a la izquierda) y Lydia Alves (a la derecha) con Zeza de Iansã (al centro) en los años de gloria del Xangô de Recife. Foto cedida por La iyalorixá Luiza D'Oxúm, hija de santo de Lydia Alves.*

Su mãe-de-santo fue otra de las grandes iyalorixás de Recife, Das Dores, elegida por su abuela para iniciarla en el culto a los orixás. Era muy importante para mí poder hablar con ella; además de tener el placer de conocer a una de las descendientes directas de Lydia, me había impresionado mucho la historia de su madre, Hilda.

Para Zeza de Iansã la vida de su abuela fue impresionante, ya que lo tuvo todo viniendo de la nada:

[...] Todo lo que tuvo era de ella. Ella lo compró, lo trabajó. Ella creció. Comenzó en mi época con una casa de paja. La casa de mi abuela tenía el techo cubierto de paja en mi época, y esa fue la segunda, porque la primera estaba en la Rua Limão, y esa no la conocí. La segunda, que fue la que yo conocí era de paja y de ahí fue

aumentando, aumentando, y compró un Sítio<sup>308</sup>. En el medio de ese Sítio estaba el terreiro, la casa de santo, y había mucha tierra en la parte de atrás. La vivienda estaba al frente. Cuando lo compró tenía una casita al frente con un chalecito que tenía dos cuartos, una sala y una cocina. Todo cubierto de hierba y paja. Y después ella lo fue mejorando.

Ese terreiro fue muy próspero y las fiestas de la Federación eran todas allá —un toque que ellos daban para Oxalá—, todo el mundo de blanco, tenía un presidente y vicepresidente, y siempre decidían hacerlo allá porque era el terreiro que tenía más espacio.

Le pregunto quién era el pai de santo que trabajaba con su abuela:

[...] Era Zé Romão. Ella comenzó con el señor Artur Rosendo, pero de eso yo no me acuerdo porque yo no había nacido. Cuando él murió, ella cogió sus santos de la casa de él y se los llevó para el terreiro de ella, y entonces puso a mi padrino, que ya era marido de mi tía Janda. Yo no le llamaba tío, le llamaba ‘padrinho’<sup>309</sup>. Ella lo puso a trabajar con ella, pero ella ya tenía el terreiro.

La administración del terreiro era por cuenta de ella; él sólo iba allá, le daba el precio de él y le decía: Lydia, resuelva esto con fulana, y cuando llegaba quería que estuviera todo listo, todo comprado. Todo era combinado con ella, nada con él, salvo el día y la hora en que fuera. Él llegaba solamente para hacer la obrigação y se iba luego a su casa, al Sítio<sup>310</sup>. Mi padrino venía cuando había una matanza grande de bichos de 4 patas, porque ya había viviendo dentro de la casa de mi abuela gente para hacer obrigações<sup>311</sup>. Cuando había Jurema tampoco venía, porque a Zé Romão no le gustaba. A la gente del Sítio no le gustaba la Jurema<sup>312</sup>. Es el único terreiro de Recife que no tiene Jurema; si ellos la tienen, la tienen en sus casas, pero en el Sítio no.

Aprovecho y le pregunto por el espíritu con el que su abuela Lydia trabajaba en la Jurema y que le dio tanto prestigio:

[...] Ella tenía una *cigana* que hacía llover si era preciso..., y no sólo lo digo yo, sino todo el mundo, personas que la conocieron antes de que yo naciera... Nadie llegaba allá a la casa diciendo: mãe, yo quiero hablar con su Mestre”. Decían: mãe,

---

<sup>308</sup> Un Sítio es una pequeña propiedad en la cual se puede tener una pequeña producción agrícola. Una finca de medianas dimensiones en el campo. Cuando en Brasil se utiliza la palabra Sítio, se hace referencia a un espacio con árboles frutales, y que puede tener una pequeña plantación de determinados cultivos, cría de animales, etc.

<sup>309</sup> Padrinho es otra forma de referirse al pai-de-santo. Zé Romão era tío político de Zeza, estaba casado con la hermana de su madre, pero ella lo llamaba por el término correspondiente a la familia de santo; no le llamaba ‘tío’, como hubiera llamado cualquier sobrina al ‘esposo de la hermana de la madre’ en nuestro sistema de parentesco. Esto indica la relevancia de la familia de santo y su preeminencia sobre la familia biológica.

<sup>310</sup> Se refiere al Sítio de Pai Adão, padre carnal de Zé Romão.

<sup>311</sup> Zeza se refiere a dos ayudantes que Lidia tenía en su terreiro —ogães— para realizar diferentes tareas religiosas.

<sup>312</sup> Con relación a este comentario sobre que a la gente del Sítio de Pai Adão no le gusta la Jurema, señala Carvalho (1987:17) que “el nivel de resistencia a la penetración de la Jurema está en relación directa con la ortodoxia de la casa y con su prestigio en la nación Nagô. Así el Sítio, situado en el polo más ortodoxo, no posee propiamente un cuarto para los espíritus; el Patio do Terço también se mantuvo al margen”. Dice este autor que en este sentido se puede decir que “el Xangô tradicional es una religión de élite, contrastado al culto de Jurema, con el cual, no obstante, convive” (Carvalho 1987:4).

‘baja a la *cigana*’<sup>313</sup> que yo quiero hablar con ella”. La cigana, debajo de Dios y de Oxalá, le dio mucho a mi abuela.

Mi abuela comenzó primero con la Jurema en su casa. El santo de ella estaba en la casa del señor Artur y la Jurema estaba en la casa de ella. Ahí ella daba las sesiones y mi mãe-de-santo — que fue la primera hija de santo de ella — se sentaba en la mesa con ella para recibir a los espíritus. Das Dores estuvo mucho tiempo con mi abuela, hasta que abrió el terreiro de ella. Como era la hija de santo más antigua de ella, ella la puso como mãe-de-santo mía y de Papai (Manoel do Nascimento Costa). Para nosotros, que éramos sangre de ella, quien hacía borí no era mi abuela sino mãe Das Dores, y era hija de Oxalá.

Le pregunto también sobre las grandes fiestas que se daban en el terreiro de Lidia para los orixás:

[...] Había grandes fiestas en casa de mi abuela: dos días de toque y fiestas tan grandes que duraban una semana. El lunes balé<sup>314</sup> se descansaba el martes y el miércoles había borí<sup>315</sup>, jueves borí, viernes matança<sup>316</sup>, sábado toque<sup>317</sup>, domingo toque, y el lunes era el ebô<sup>318</sup> y todavía cantábamos.

Aquí ya no tuvimos aquellas fiestas que dábamos cuando teníamos el terreiro en Agua Fría. Allá en la víspera de año nuevo los hijos-de-santo de mi abuela no esperaban el año en casa de nadie, sino en casa de mi abuela, iban todos para allá ¡Y se hacía aquella fiesta!... Arreglaba el altar y llamaba a personas que sabían arreglar altares, personas que trabajaban en las iglesias decorando y hacían un altar en el salón y venían cantores de la Iglesia... venía una señora de Campo Grande; la mujer casi no andaba de tan gorda que era... la mujer tocaba el órgano y todo era ella quien lo resolvía. No mandaba nadie. Los cantores venían dos días antes para ensayar lo que iba a ser cantado. Era la casa más linda del mundo. Se hacían tres divisiones: a ambos lados de ponían los colores del santo y en el centro todos iba en blanco en homenaje a Oxalá, porque la casa era de Oxalá. Cuando llegaba la noche de año nuevo se dejaba sólo blanco: paredes y ventanas pintadas de blanco, todo blanco... Cuando se mudó para aquí<sup>319</sup>, ya no tuvimos más esa fiesta.

Le pregunto cómo se mantenía todo esto, de dónde venía el dinero para soportar fiestas tan fastuosas:

[...] La manutención venía por el juego de búzios y por la Jurema, porque mi abuela tenía una clientela muy grande. Y también de los hijos de santo que la ayudaban.

---

<sup>313</sup> Con ‘bajar a la cigana’ se refiere a que Lydia permitiera que el espíritu de esta cigana la poseyera y bajo el trance sus clientes podían hablar con ella, cara a cara, como es habitual en el culto de Jurema.

<sup>314</sup> Ceremonia a los espíritus de los difuntos o eguns.

<sup>315</sup> Ceremonia en la cual se alimenta la cabeza del iniciado para que pueda soportar las incorporaciones sucesivas de su orixá-de-cabeça y fortalecerle para tal fin.

<sup>316</sup> Sacrificio de animales.

<sup>317</sup> El *toque* es la fiesta pública donde se tocan los ilús y se baila y canta para los orixás.

<sup>318</sup> Se utiliza para significar una ofrenda especial a Exú, el orixá que abre o cierra los caminos, pero se utiliza también de forma genérica para significar cualquier ofrenda o sacrificio animal hecho a cualquiera de los orixás.

<sup>319</sup> Refiriéndose al lugar donde se encuentra en la actualidad la casa de Lydia, su último terreiro.



Introduzco una cuestión que me interesa mucho: la relación entre la casa de Lidia y el Sítio de Pai Adão. ¿Cómo era?:

[...] Mi abuela no iba al Sítio, porque la gente se despechaba con ella; decían que era rica y lo decían porque mi abuela tenía el Sítio de Agua Fría y era la propietaria, todo era de ella y allá se hacían las fiestas mayores que se hacían en Pernambuco. Entonces, quien iba al Sítio era mi madre (Hilda) y se pasaba a veces días por allá. Ella se llevaba muy bien con Doña Joaquina, la mãe de santo del Sítio y se querían mucho. Cuando yo era niña mi madre se iba para allá y nos llevaba.



*Zeza de Iansã danzando en la casa de santo de su abuela Lydia Alves, en la fiesta de Oxúm. Foto: Aída Bueno Sarduy*

Al hablar sobre la importancia de su abuela en su infancia y en su vida, Zeza se emociona:

[...] Fui a convivir con ella en la Regeneração cuando tenía más o menos 7 años. La casa en que mi madre vivía fue ella quien la compró, porque mi madre no tenía marido. Mi padre nos dejó y fue mi abuela quien nos lo dio todo, desde ser la partera hasta criarnos. Todo era mi abuela. Mi madre era costurera y también bordaba, pero no ganaba mucho.

Quiero saber qué opina Zeza sobre el estado actual del terreiro de Lydia, que ya no disfruta de la gloria que tuvo en otros tiempos. Le pregunto si ha pensado alguna vez continuar con el legado de su abuela:

[...] Mi abuela no quería que lo cerraran, ella quería que continuase y por eso continuó, pero es mucha responsabilidad y si yo fuera a hacerme cargo las cosas tendrían que hacerse a mi manera, y no aceptaría que nadie mandase, aunque aceptaría opiniones. Yo querría mandar como mi abuela mandaba, y como no va a ser así no quiero. Está Papai, están los nietos de Dona Janda, hay también otras personas y yo tendría muchas mortificaciones y no me gusta disgustarme. Ya tengo 60 años y el médico me ha dicho que no me debo disgustar.

Ninguna de las hijas-de- santo de Lidia, ninguna de sus hijas carnales ni su nieta pudieron continuar con su legado, manteniendo el prestigio y la fama que el terreiro tuvo en el pasado. Lydia falleció a los noventa años y ninguna de ellas pudo reemplazarla como *mãe desanto* de la casa. Su terreiro en la actualidad se encuentra en franca decadencia.

En la casa de Lidia falta ella, y por eso falta casi todo.



*La casa de Lydia Alves en la actualidad, engalanada para celebrar la fiesta de Oxúm. Foto: Aida E. Bueno Sarduy.*

A pesar de que han pasado más de tres décadas desde su fallecimiento, basta llegar a su barrio y preguntar por “la casa de Lidia”, para que prácticamente cualquier persona te indique el camino sin dudar. Eso fue algo que me impresionó cuando visité

por primera vez su terreiro. A diferencia del Sítio de Tia Inês, que perdió su nombre en favor de Pai Adão, la casa de Lydia será siempre de Lydia o no será. Después de conocer a sus hijos de santo, no creo que fuera posible reemplazar su nombre en su terreiro; de hecho algunos de ellos consideran que cuando ella falleció el terreiro debió haberse cerrado, ya que nadie podría continuar con su legado.

#### 16.4.6 LA FAMILIA-DE-SANTO.

Los hijos de santo de Lidia Alves le siguen siendo fieles. Uno de ellos — Toninho de Oxúm— se desplaza desde São Paulo a Recife, “a la casa de su madre” para celebrar la fiesta de Oxúm. Es increíble el amor con que este babalorixá realiza este largo viaje para rendirle tributo a su orixá en la casa de Lydia, su madre. Tuve la oportunidad de asistir a la fiesta de Oxúm en el terreiro de Lidia, una fiesta espectacular y preparada con todo el amor que alguien pueda imaginar. Tanto Toninho como cada uno de sus hijos continúan echando en falta a la gran iyalorixá y algunos visitan su tumba en su onomástica para llevarle flores o acuden cuando se sienten afligidos en busca de consuelo.

La pérdida de esta iyalorixá puede considerarse una de esas ausencias que causan crisis en el mundo del Xangô por el gran conocimiento que tenía del ritual. Cada una de estas figuras insignes de la tradición Nagô en Pernambuco, cuando desaparece deja un vacío que difícilmente puede ser reemplazado, ya que en estos cultos iniciáticos existe una relación directa y fundamental entre la persona que oficia la ceremonia donde ‘nace’ un nuevo hijo-de-santo y éste. El axé de Lidia sólo pudo ser transferido directamente por ella a sus hijos-de-santo en cualquiera de los rituales de iniciación. Por eso, para todos ellos, que esta gran iyalorixá haya puesto sus manos en su cabeza significa haber entrado en el Xangô por lo más alto, aunque sólo haya sido un ‘lavado de collares’ y no una iniciación completa. Unos ‘collares lavados’ por Lydia Alves tienen más valor que cualquier feitura hecha por un sacerdote o sacerdotisa actual, que no tienen ni su axé ni su conocimiento de los rituales del culto a los orixás.



*La iyalorixá Lydia Alves ya anciana, recibiendo un borí. Oficia la ceremonia su nieto Manoel do Nascimento Costa. Foto cedida por La iyalorixá Luiza D'Oxúm (Maria Luiza da Silva).*

Existe dentro del Xangô este sentimiento de nostalgia por los antiguos, que ya refiriera Carvalho (1987) y también un sentimiento de pérdida, ya que es prácticamente imposible que ningún gran babalorixá o iyalorixá del pasado hubiera podido transmitir todo su conocimiento a alguno de sus hijos; pero incluso, si tal cosa hubiera podido suceder, faltaría el axé de la persona, que es algo intransferible y único. Por lo tanto, cada vez que una de estas grandes personalidades de los cultos desaparece, desaparece con ella una parte de ese conocimiento de las hojas, de los ebôs y de las invocaciones que se realizan antes de la caída de los búzios y que son, absolutamente, exclusivas.

En el Cuaderno de Lidia Alves, al que tuve acceso gracias a la generosidad de la iyalorixá Luiza D'Oxúm (Maria Luiza da Silva), una de sus hijas de santo más antiguas, pude ver cómo la iyalorixá anotaba de su puño y letra estas invocaciones —quizás por si acaso le fallara en algún momento la memoria—, y cómo escribió también algunas de las fórmulas que utilizaba en sus ebô y también cómo administraba el dinero que llegaba a su terreiro y la forma en que lo distribuía entre las personas que intervenían en determinados rituales.

Al analizar la trayectoria de esta gran iyalorixá y pensar en otras mujeres ilustres del Xangô en Pernambuco, es evidente que Recife ya fue una “Ciudad de las mujeres”. Probablemente, de la misma forma que la pérdida de los antiguos líderes religiosos no actúa en el sentido de causar una crisis en los adeptos —que sienten que lo que se realiza hoy es una copia imperfecta de la gloria pasada—, sino que “se convierte en estímulo para los nuevos miembros, ya que significa que se entra en un culto

consolidado que ya alcanzó su período de plenitud” (Carvalho(1987), los hijos de Lydia Alves y de las grandes iyalorixás del pasado, al recordar la vida de estas mujeres que ya forman parte de esa “galería de héroes” del pasado glorioso de los cultos, se sienten reconfortados por haber entrado en este linaje espiritual sin igual. También por la forma en la que se reproducen estos cultos iniciáticos, todo hijo o hija-de-santo de Lydia, cada vez que esté participando en la iniciación de un nuevo hijo-de-santo, le introduce en este árbol genealógico espiritual, ya que serán nietos y bisnietos-de-santo de Lydia Alves y —aunque no la hayan conocido— se contarán entre los miembros de su estirpe religiosa.

#### 16.4.7 LA BATALLA DE LYDIA ALVES POR LA REAPERTURA DE LOS TERREIROS EN PERNAMBUCO.

Antes de dar paso a una síntesis de los testimonios que algunos de los hijos de Lidia Alves me permitieron recoger sobre ella, quiero hacer mención de la contribución que hizo esta iyalorixá a los cultos en Pernambuco. El 21 de diciembre del año 1938, Lydia Alves cursó una petición ante el Inspector General de la Policía del Estado de Pernambuco, pidiendo lo siguiente: “hacer funcionar un Centro Espírita en mi residencia, el cual tiene la denominación de CENTRO ESPÍRITA SANTA MARÍA FATIMA, pidiendo A Vuestra Excelencia que de digne a conceder su libre funcionamiento”<sup>320</sup>.

Lydia luchó por este permiso, y según me cuentan, hasta durmió delante de la sede de la policía junto a algunos de sus hijos-de-santo y otras personas que la acompañaron mientras estuvieron a la espera de esta contestación. Y la contestación llegó tiempo después en forma de una carta que le autorizaba a hacer funcionar libremente su casa de santo. Roberto, el hijo de Das Dores, lo cuenta así:

[...] Lydia fue una criatura que luchó mucho por el candomblé, una criatura que pasaba la noche tras noche en la puerta del Palacio de Gobierno pidiendo que las puertas de la casa de los orixás volvieran a abrirse.

Lydia Alves, Lydia Alves, Lydia Alves, repito y repito: todos deben agradecerle aquí en Pernambuco, aquellos que no tienen memoria. Fue ella con sus hijos de santo

---

<sup>320</sup> Se adjunta en el Anexo una fotocopia de la carta original (Documento 3).

en la puerta, durmiendo allí con las sábanas, con los fogones, haciendo allí la comida, y sólo salió de allí cuando el gobernador firmó el documento.

Lidia Álves dio el primer toque público en su terreiro en Becco da Bomba nº 54, en el barrio de Santo Amaro, después del “quebra quebra”. No pude tener acceso a ese documento, pero me cuenta uno de mis entrevistados que cuando Lidia dio este toque memorable, la policía vino inmediatamente con sus carros, llamados “tintureiros”, para detener la fiesta, y ella salió con el documento en la mano mostrando que tenía la autorización de más alto nivel para realizar este toque. Ese día esta iyalexá reabrió con ese toque los terreiros después de la persecución a la que fueron sometidos durante años, y por eso es recordada como “la iyalexá que reabrió los terreiros en Pernambuco”.

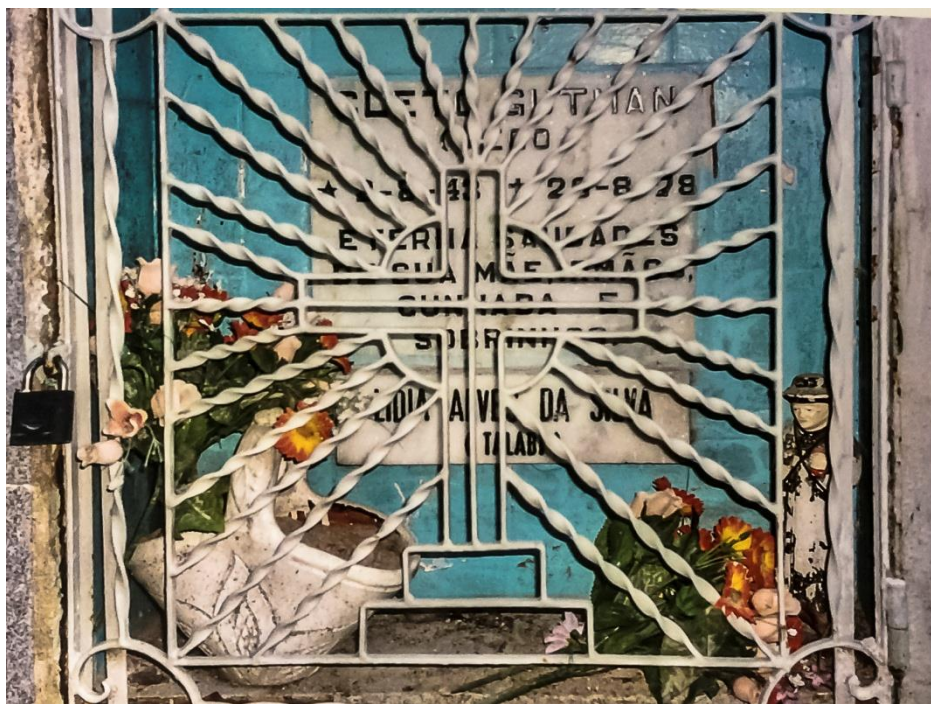
Su constancia y su valor le hicieron merecedora de este honor y este reconocimiento. En las diferentes versiones sobre este acontecimiento aparecen variaciones sobre quién le envió esta carta; unos dicen que fue el propio gobernador y otros que quien respondió fue el jefe de la policía. De lo que no hay ninguna duda es que fue ella quien obtuvo este permiso y que ella dio el primer toque después de la “Operação Xangô<sup>321</sup>” hecha por la policía.

Lydia Álves tuvo una larga vida y murió a los 90 años en los brazos de algunas de sus hijas de santo más fieles, tres hijas de Oxúm: Luiza, Sara y Judith. Una pequeña placa en el cementerio de Santo Amaro reza: “Lidia Álves (Talabí)”, señalando el lugar donde descansan para siempre los restos mortales de una gran iyalexá, una mujer de arrojo, axé y gran audacia, que llevó a lo más alto el prestigio de su posición de Sacerdotisa del culto a los orixás y el culto de Jurema.

---

<sup>321</sup> Nombre de la operación policial que se conoció popularmente como “O quebra quebra” (rompe, rompe) y que consistió en la persecución de las casas de santo y en la quiebra o rotura e incautación de los objetos sagrados (Cf. Ulisses Neves Rafael 2004).





*Lápida en el cementario de Santo Amaro, Recife, que señala el lugar donde descansan los restos mortales de la Iyalorixá Lydia Alves (Talabí). Foto: Aida E. Bueno Sarduy.*

Me complace enormemente inscribir una parte de esa gran historia en este texto, esperando que personas que no tendrán la oportunidad de hablar personalmente con alguno de sus hijos-de-santo, puedan conocer que existió en Recife una gran Iyalorixá, una mãe de santo extraordinaria, una mujer valiente que defendió a sus orixás y Mestres por encima de todo, y que ejerciendo sus derechos como ciudadana brasileña y jefa de un terreiro y centro espírita, en medio de la larga noche de la represión policial contra los Xangôs en Pernambuco, exigió su derecho a reabrir al público su casa de santo y desarrollar en libertad sus actividades religiosas, derecho que le fue otorgado por las más altas instancias. Esa mujer fue Lydia Alves, ‘Talabí’.

#### 16.5 LYDIA ÁLVES SEGÚN SUS HIJOS DE SANTO.

Entrar en cada una de las anécdotas específicas que cuentan los hijos de santo que conversaron conmigo sobre Lydia Alves —Talabí—, resultaría interminable. He hecho una breve selección de algunos de esos testimonios que prueban que su recuerdo continúa vivo y que su vida y liderazgo dentro del Xangô de Recife está llamado a perdurar en la memoria viva de los cultos y en el corazón de cada uno de sus hijos-de-santo.

En este primer fragmento habla sobre Lydia, Clemildo, llamado ‘Keké’, uno de los allegados que vivió durante mucho tiempo en su casa; tenía 70 años en el momento de la entrevista. Keké es uno de los antiguos: me muestra una foto con Badía y me dice que él vivía entre el terreiro de Lydia y el Patio do Terço, de modo que conoció y convivió con la flor y nata del Xangô en sus tiempos de gloria y es consciente de ello. Habla de aquella época con mucha pasión y de Badía y Lydia con el mismo orgullo que alguien que perteneciera a la nobleza hablaría de sus antepasados.

También habla una de las hijas de santo más antiguas de la Iyalorixá, hija de Oxúm, que es quien me ha concertado a la entrevista.

Aunque Keké sólo tiene unos collares lavados por Lidia considera que eso es más que suficiente para mantenerle cerca de los orixás y que valen mucho más que cualquier *feituría* hecha en la actualidad. Me cuenta que Raminho de Oxóssi le ha ofrecido iniciarlo gratuitamente —lo cual es una gran propuesta teniendo en cuenta que Raminho es el babalorixá con más prestigio en la actualidad en la ciudad de Recife—, pero que él se queda con lo que tiene de Lydia.

Me recibe en su casa que se encuentra llena de niños, ninguno de los cuales tiene relación de parentesco carnal con él; son los hijos de las vecinas que se pasan el día en su casa. A él le gusta que su casa esté llena de niños. Es una persona muy querida en el barrio. Keké no esconde su homosexualidad y se enorgullece de haber vivido la vida que ha querido sin tener que esconderse. Me refiere esto sin que yo le haya hecho ninguna pregunta al respecto. Está deseando hablarme “de su madre” y sabe que he venido expresamente a ello, de modo que les pide cariñosamente a los niños que se vaya cada cual a su casa porque ha llegado una visita. Una vez que la sala se queda despejada de chiquillos comenzamos la conversación.

Keké, cuéntame algo sobre la historia del Xangô: antes de Zé Romão, ¿Quién era el pai de santo del terreiro de Lydia? Quiero decir, ¿Cuando Lydia abrió su terreiro, quién era el pai de santo?

Era Artur Rosendo, era el pai de santo de ella y sólo existía él en la nación Xambá.

Entonces podemos decir que Lydia fue hecha en el Xambá.

—Fue hecha en el Xambá. Ella entró en el Nagô con Zé Romão.



¿Y por qué cambió de nación?

—Porque cuando murió Artur Rosendo no había ningún pai de santo de Xambá.

¿Y no había nadie que entendiera del Xambá?

—No. En aquel tiempo Janda<sup>322</sup> comenzó a salir con Zé Romão y poco a poco él se introdujo en la familia, pero Ze Romão no entendía aquellas cosas del Xambá, entendía de Nagô, entonces, Lidia fue cambiando, modificando.

Lidia fue una de las mães de santo que más hijos tuvo. ¿Ella tuvo más hijos de santo con Artur Rosendo o con Zé Romão?

—Tuvo mucho más con Zé Romão. Muchísimos más. Creo que nadie puede saber la cantidad, nadie los ha contado ni podría contarlos.

Entonces, el terreiro de Lydia era administrado por ella, pero Ze Romão participaba, ¿Cómo?

—Zé Romão participaba en el terrero de Lydia así: venía a hacer las matanzas, las obrigações, algunas cosas, y después se iba para el Sítio. Ella era quien mandaba en todo.

¿Por casualidad el nombre de Zé Romão fue asociado alguna vez al terreiro de Lydia? Por ejemplo, ¿Alguien lo conocería también como “terreiro de Ze Romão”?

—No. Era el terreiro de Lydia. La casa de Lydia era de Lydia y el Sítio era el Sítio, independiente. Tengo certeza y convicción de eso.

Pero el Sítio y la casa de Lydia se emparentaron a través de Zé Romão, por causa del matrimonio de Janda con él, y ser él el babalorixá tanto de la casa de Lydia, como del Sítio. ¿Esas casas nunca se mezclaron?

—No. Nunca se mezclaron. El Sítio era el Sítio y la casa de Lydia era la casa de Lydia. [...] todavía hoy continúa siendo la casa de Lydia, después de fallecida hace no sé ni cuántos años... Nadie dice la casa de Janda, ni la casa de Papai, sino la casa de Doña Lydia.

En este momento de la conversación interviene una hija de santo de Lydia que me acompaña en la entrevista a Keké, y que fue la persona que me lo presentó como una de las personas que más conoce el Xangô de Recife. Ella responde espontáneamente a la pregunta que le hice a Keké:

—Si una persona llega allí, llega a Beberibe, al cementerio y está buscando el Xangô de Doña Lydia, todo el mundo le enseñaría dónde está.

Y Keké responde nuevamente:

---

<sup>322</sup> Mãe Janda es una de las hijas de Lydia Alves y madre carnal de Manuel Papai, el babalorixá del Sítio de Adão en la actualidad.

—Todavía hoy, hace poco tiempo, se llevó la ofrenda de Oxúm de Doña Janda, y si le preguntabas a alguien ¿Quién está tocando hoy? La gente te dice: Mãe Lydia.

Quieren decir entonces que aún después de décadas de su fallecimiento, el terreiro llevará todavía por muchos años el nombre de ella...

—El nombre de ella todavía. Nadie lo cambiará. Irá así hasta el fin de los tiempos.

¿Cómo se mantenía el terreiro? He oído decir que el terreiro de Lydia fue un terreiro de abundancia.

—Mucho, mucho. Tanto era así que en la casa de mãe, dos kilos de frijoles al día no daban de la cantidad de gente que había allí. Había muchos “agregados” en la casa. Agregados tenía a Obiojó, Zé de Mãe, Zé de Oliveira, Narciso, toda esa gente vivía allí y yo mismo —aunque tenía casa— vivía allí también, y además las mujeres...

Otra hija de santo dice:

Allá, en la parte de atrás, mãe tenía cuartos que las familias alquilaban en las grandes fiestas. Las hijas de santo venían con toda la familia y se quedaban en aquellas dependencias.

Keké continúa:

—Gersina misma, que tenía 10 hijos, se quedaban todos allá.

Quiere decir entonces que había abundancia...

Había, había mucha abundancia, tanto que todo venía por sacos, hija mía... sacos de arroz, de frijoles, de harina... mãe nunca fue al mercado a comprar kilos de frijol, ni de azúcar, no. Todo venía por sacos.

¿Y todo ese dinero de dónde venía?

—De los hijos de santo que la ayudaban. Le daban dinero. Ella también jugaba búzios y trabajaba con el espiritismo, con la cigana<sup>323</sup> de ella.

¿Ella también jugaba búzios<sup>324</sup>?

—Jugaba. Jugaba búzios y también trabajaba con los espíritus y con la cigana.

Entonces esa la renta principal de ella para mantener la casa...

---

<sup>323</sup> Una *cigana* o “gitana”, es una entidad espiritual, uno de los seres “encantados” que pueblan el imaginario popular en el espiritismo popular nordestino brasileño, específicamente en la *Jurema*, un culto sincrético y auténticamente brasileño, muy vinculado a los terreiros de candomblé. Es muy común oír hablar de “la cigana de fulano o ciclano”, o “mestra tal o cual” de mengano. Casi cada terreiro de candomblé tiene una Jurema. Son cultos diferentes, pero que tienen una gran proximidad y de hecho cohabitan en la misma casa, aunque en estancias separadas.

<sup>324</sup> *Jogar búzios* es utilizar el juego de 16 caracoles cuyas caídas transmiten mensajes de los orixás. Las diferentes combinaciones según caen estos caracoles abiertos o cerrados y según a qué orixá se le esté preguntando, transmiten un “recado del santo” a quien los consulta. Es uno de los juegos adivinatorios más utilizados en el candomblé, aunque no el único.

—Era. El santo. Mãe era muy buscada para jogar búzios. En aquella época ella y madrina Amalia<sup>325</sup> eran muy buscadas.

Interviene la hija-de-santo de Lydia en la conversación y anota algo muy interesante:

—Ella también trabajaba para mujeres de la zona<sup>326</sup>. Todas iban allá. Ella tenía un día en el que trabajaba con la *cigana* y ella le pasaba unos baños<sup>327</sup> para las mujeres.

Jo, una amiga de santo nuestra iba a las pensiones a *dar defumação*, a *hacer descarregos*, *aguacão*, y las mujeres venían a tomar los baños en casa de mãe para atraer a los clientes. Ella ayudaba a las prostitutas haciendo trabajos para que ellas pudieran captar más dinero.

¿Pero se lucró a través de la prostitución? Porque escuché decir a alguien que Lydia tuvo un prostíbulo.

Keké y la hija de santo de Lydia responden exactamente al mismo tiempo:

—Mentira.

—Ah, no. Mi mãe no. Mãe era una mujer sincera y pura. El único hombre que ella tuvo en el final de la vida de ella fue el padre de Hilda. Ahora bien, ella tenía hijas de santo, clientas que tenían prostíbulos, por ejemplo, Merô. Merô es de santo y todavía hoy tiene una *pensão*<sup>328</sup>.

Yo escuché decir que Lydia era Juremeira<sup>329</sup>.

—Era. Trabajaba muy bien con la *cigana* y con los *Mestres*. ¿Cómo era el nombre de la *cigana* de ella, Dios mío? Antonia Francisca de Sales.

¿Es la *cigana* que mãe Janda continúa venerando?

—Venerando.

¿Venerando, pero no trabajando?

—Venerando, pero trabajando con ella no. Quien trabajaba con ella era mãe. Era una sesión linda, una reunión bonita era reunión de la *cigana*... Todo el mundo de blanco, y no había *gira*<sup>330</sup>, antiguamente era una mesa que mãe tenía que cogía esas dos salas mías, una mesa grande. Ya cuando estaba viejita, cuando a Magdalena y a esa gente le dio por ir para allá, fue que ella comenzó a hacer *gira*, *toré*<sup>331</sup>. Era María de Iemanjá.

<sup>325</sup> Amalia fue otra de las grandes Iyalorixás de Recife y trabajó conjuntamente con Lidia en su terreiro durante años. Después tuvo el suyo propio.

<sup>326</sup> Zona es el área donde se ejerce la prostitución.

<sup>327</sup> Se refiere a baños rituales, orientados por la *cigana* de Lydia, con varias funciones: atraer clientes, evitar enfermedades, quitar la mala energía que pueda dejar algún cliente en el lugar, etc.

<sup>328</sup> Aquí *pensão* se refiere a casa de prostitución.

<sup>329</sup> Practicante de Jurema.

<sup>330</sup> Una *gira* es un término que se utiliza para definir la rueda de baile alrededor de los tambores, pero también se utiliza para definir toda forma de búsqueda de pensamiento que revele información de determinada persona, acción o cuestión que necesita ser resuelta. Esa *gira* espiritual es por ello una constante en el pueblo de santo.

<sup>331</sup> *Toré* es un término de origen indígena, directamente vinculado a los rituales indígenas brasileños que han sido incorporados a una espiritualidad más amplia donde se integran todos los componentes del espiritismo brasileño, que

Ahí comenzó con esa historia de toré, pero a la *cigana* de mãe no le gustaban esas cosas, ella era de mesa, de mesa blanca<sup>332</sup>. No había bebida, no había humo, sólo perfume y agua.

Una de las *iyalorixás* más antiguas en la actualidad, hija-de-santo de Lydia Alves me relata cómo funcionaba esta casa-de-santo y me ofrece algunos detalles interesantes para comprender cómo fueron los días de gloria de aquel terreiro localizado en la Rua Regeneração.

En una matanza en la casa de Lydia, ¿Cuántos animales se podían llegar a ofrecer?

—A partir de 10... porque era así... en el mes de julio, Janda<sup>333</sup> hacía la fiesta de ella el último sábado de julio, entonces cada uno de los hijos de Oxúm daban 3 o 4 obrigações... así que llegaban a ofrecerse 24 animales de 4 patas.

¿Y qué se hacía con tanta carne?

—Eran fiestas para más de un día. Sábado y domingo. Tocábamos 2 días. Había muchísima gente y todo el mundo comía. Mãe compraba sacos de frijol y arroz. Ella recibía a muchísima gente y siempre comía la última.

Quiere decir que ella era una mujer muy generosa...

—Le mató el hambre a mucha gente. Era divertida, alegre y la casa siempre llena de gente para comer.

¿Cuántas personas podían estar en una de esas obrigações?

—A partir de 100 y de ahí para más en las fiestas de Oxúm y Iemanjá.

¿Y Orixalá no?

—La fiesta de Orixalá era sólo de Orixalá. Ella no lo mezclaba con nada. El Orixalá de ella era San Pedro, me parece.

---

es ecléctico por definición. Es en esos *torés* —según este informante— donde ocurren las incorporaciones de las entidades espirituales indígenas, llamadas caboclos. En un culto típico en el nordeste de Brasil, con origen en las tribus indígenas Patáxos y Pin Kanbiwa, pero está ampliamente extendido fuera del mundo indígena. También *Mestres* y otros *encantados* del imaginario religioso popular nordestino acuden llamados por los médiums.

<sup>332</sup> Quiere indicar que el espiritismo de Lydia sólo se utilizaba para hacer el bien.

<sup>333</sup> Janda: una de las hijas carnales de Lydia Alves.



# PARTE IX

---

LOS DISCURSOS SOBRE GÉNERO Y SEXUALIDAD EN EL CANDOMBLÉ: HACIA LA  
PLURALIDAD SIN JERARQUÍA DE LOS GÉNEROS.



## CAPÍTULO 17. LA ACADEMIA CONTRA RUTH LANDES: LA OCULTACIÓN Y EL SILENCIAMIENTO DE LA HOMOSEXUALIDAD Y LAS PRÁCTICAS TRANSGRESORAS EN EL CANDOMBLÉ.

*[...] En resumen: las conclusiones de la Dra. Ruth Landes sufren las consecuencias de errores de observación, de afirmaciones apresuradas y de conceptos falsos o falseados en lo concerniente a la vida religiosa y mágica del negro en Brasil. Es lamentable que algunas de esas conclusiones, como, por ejemplo, del “matriarcado” negro y del control de la religión por las mujeres en Bahía, y del homosexualismo ritual, en los negros brasileños, ya esté corriendo en los medios científicos y hasta anunciados para su publicación en revistas técnicas.*

(Arthur Ramos<sup>334</sup>, *A aculturação negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Brasileira, 1942, p. 189).

Con esta crítica demoledora, Arthur Ramos, considerado uno de intelectuales más ilustres de su época, médico de formación y pionero de los estudios sobre el negro en Brasil, evaluaba las conclusiones del trabajo de una joven antropóloga que llegó a la ciudad de Salvador para estudiar la cultura negra y que hizo trabajo de campo en los mismos candomblés donde Ramos y otros ilustres intelectuales habían estudiado al negro brasileño, pero con otra perspectiva y otra sensibilidad.

Si Patricia Birman describió esta reacción de Ramos frente al trabajo de Landes como una “contestación incisiva”, yo optaría por calificarla como una reacción mordaz y destructiva hacia el trabajo de esta joven antropóloga; más que una crítica, estas afirmaciones constituyeron una impugnación al trabajo de Landes, ya que la acusa de “falsear” la realidad que observó; viniendo estas críticas de una voz tan autorizada dentro del mundo académico de la época, tenían la potencial capacidad de desacreditar y deshonar el trabajo de la antropóloga.

Al escribir con valentía y desde su propia perspectiva lo que vio en los candomblés de Bahía con respecto a la construcción de los géneros y la sexualidad, un escenario ciertamente nuevo y alternativo con relación al mandato dominante, Landes se puso en riesgo, ya que rompía con los cánones que seguía la producción del conocimiento, que ha sido históricamente definido por los varones, siendo ellos quienes

---

<sup>334</sup> Citado por Patricia Birman. “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, maio-agosto/2005, p. 405.



determinaban las líneas políticas e ideológicas por las cuales el conocimiento científico debía discurrir. Ataques similares, expresados en un tono más templado pero igualmente beligerante, sufrieron otras dos mujeres cuyas obras darán un giro a la filosofía y a la producción antropológica: la eminente filósofa francesa Simone de Beauvoir, con la aparición en 1949 de su célebre obra *“Le deuxième sexe”*, traducida al español bajo el título: *“El segundo sexo”*, y la antropóloga norteamericana Margaret Mead, cuyos escritos marcarán un hito en los posteriores estudios de antropología del género, especialmente la obra que escribió como resultado de su estancia etnográfica en Samoa y que tituló *“Coming of Age in Samoa”*, traducida al español bajo el título: *“Adolescencia, sexo y cultura en Samoa”*.

Si Beauvoir es una filósofa existencialista y dentro de esta corriente “el ser humano no es esencia sino existencia” (Moncó 2011:130), ésta:

[...] se debe entender como “sinónimo de proyecto en una interpretación de su sentido etimológico de *pro-iaceo*, estar lanzado más allá de sí hacia un ámbito de posibilidades abierto del que hay que irse apropiando y que hay que ir realizando”(Amorós, 2005:338).

Y como se deriva de esta concepción:

[...] en el marco del existencialismo, lo femenino, en tanto que es humano, tiene que tener estatuto de existencia, es decir, no puede ser una esencia, y como tal tener todos los atributos que le corresponden (Moncó 2011:131).

“Desvelar este hecho y poner de relieve su irracionalidad” —como sintetiza Moncó en los postulados de la “moral existencialista” presente en Beauvoir—, un pensamiento tan revolucionario como transgresor, le puso en el mismo lugar de riesgo en que situó a Margaret Mead su descubrimiento sobre la vida sexual de los samoanos expuesta en su obra antes citada, traducida al español bajo el título *“Adolescencia, sexo y cultura en Samoa”* (1975)<sup>335</sup>. Así resume Moncó lo que reveló Mead:

[...] a través de un grupo de sesenta y ocho muchachas, de entre ocho y diecinueve años, Mead presenta una sociedad que no concibe la idea del amor romántico (en el sentido en que se plantea en lo que podríamos llamar sociedad occidental), que no se vincula necesariamente a la fidelidad o a los celos (de ahí que el adulterio no signifique ruptura

---

<sup>335</sup> Para Beatriz Moncó, la traducción del título de la obra original de Margaret Mead *“Coming of Age in Samoa”* al español como *“Adolescencia, sexo y cultura en Samoa”*, refleja con más especificidad algunos de los planteamientos centrales de este estudio. Para ampliar este tema consultar Moncó 2002.

matrimonial y la solución esté determinada por el estatus del ofensor y el ofendido) y que considera que la idea de sexualidad está íntimamente unida a la de actividad, por tanto la pasividad sexual sería considerada una total indecencia. En general, podría decirse que los samoanos constituyen una sociedad libre, sin grandes tabúes sexuales, donde la vida es cómoda y flexible hasta un punto que le permite afirmar con rotundidad que uno de sus rasgos es “la carencia de inadaptación psicológica” (Mead 1975:194).

Ante ambas propuestas igualmente reveladoras y revolucionarias en el campo de la antropología y la filosofía respectivamente, la relación de la academia no se hizo esperar, una academia en la que permanecían intactos los postulados del patriarcado con relación a la estratificación de género, expresada en las prácticas discriminatorias con relación a la valoración sobre producción intelectual de las mujeres en el ámbito académico. Aurelia Martín Casares (2012:85) recoge la reacción de uno de los más acreditados antropólogos de la época —el británico Sir Edward Evans-Pritchard— a la obra de ambas autoras y explica de forma muy solvente el por qué de esta reacción y el trasfondo de esta crítica:

[...] para comprender el impacto de sus teorías en Antropología Social podemos citar precisamente al acreditado antropólogo británico Evans-Pritchard ([1955], 1975) quien no puede evitar referirse a las provocadoras ideas de Beauvoir censurándolas: «Es indudable que en toda sociedad las niñas y adolescentes se ajustan o son ajustadas por sus mayores para representar lo que ha de ser una mujer en tal sociedad; pero entender como hacen autoras tales como Margaret Mead y Simone de Beauvoir —esta última en su notable libro *Le deuxième sexe* (1949)— que las diferencias temperamentales y sociales entre los sexos son simplemente un producto del condicionamiento cultural es una reificación que nada explica» (Evans-Pritchard [1955, 1975:53). Es evidente que el pensamiento de Beauvoir produce en Evans Pritchard una mezcla de admiración y rechazo, una reacción que probablemente constituyó un lugar común entre numerosos intelectuales de la época.

Siguiendo a Aurelia Martín Casares, no solo es evidente que existía en la época este “lugar común” en el ámbito intelectual, sino que constituía —como ella misma señala— una posición política e ideológica que mantuvieron muchos académicos, instalados cómodamente en el “hecho normal” de la supremacía masculina, tal y como queda claro en la afirmación de esta supremacía que recoge de Evans-Pritchard, la autora:

[...] Afirmar, como hace Sir Edward Evans Pritchard (1955) que, «las mujeres civilizadas» deben aceptar afablemente que los varones dominen y ser, ante todo, esposas, tomando ejemplo de sus «hermanitas primitivas», constituye un claro ejemplo de proyecto político revestido de halo de cientificidad.

A este mundo académico machista, masculino y patriarcal se enfrentaba Ruth Scholssberg Landes, una joven recién llegada a Brasil, procedente de la universidad de Columbia, y que había puesto ya su mirada en el papel de las mujeres entre los indios objiwa de Ontario (Canadá), sobre las cuales había realizado un trabajo que publicó en 1938 bajo el título *The Objíwa Woman*. Como recuerda Moncó (2011:55) “las aportaciones de Ruth Landes están siendo recuperadas, reeditadas y situadas en el contexto personal y teórico de varios antropólogos contemporáneos”.

Lo que Ruth Landes vio y describió sobre las casas de candomblé que frecuentó, especialmente la preeminencia de las mujeres en el ámbito religioso y doméstico, al punto de considerarlo un “matriarcado”, las relaciones de género transgresoras evidenciadas en la “homosexualidad ritual”, la apertura de los terreiros a los hombres homosexuales, y la composición de una estructura doméstica disidente con relación a los papeles de género impuestos por la sociedad dominante —extremadamente machista y patriarcal—, no sólo ha sido ratificado tiempo después, sino que ha constituido el punto de partida para estudios muy valiosos llevados a cabo sobre la visión de género, sexo y relaciones familiares dentro de los cultos afrobrasileños.

Lejos de haber sido impugnadas sus observaciones, los datos que compiló y los conceptos que aportó sobre la vida religiosa en los candomblés de Bahía, han sido revisados una y otra vez por su gran utilidad para una mejor comprensión de las prácticas y discursos que, desde dentro de los cultos iluminan y muestran la originalidad de la construcción de sexo y género en las comunidades afrodescendientes en Brasil, originalidad que se suma a las diferentes formas de construir la experiencia humana, que está marcada por la diversidad y la riqueza de sus formas y expresiones.

Ningún trabajo etnográfico es perfecto, ni ninguna etnografía está a salvo de la crítica; el trabajo de Landes puede ser criticado como cualquier otro, y probablemente se equivocó en algunas de sus apreciaciones, pero la crítica tan destructiva que recibió de Arthur Ramos fue sólo un botón de muestra de la incomprensión que tuvo que sufrir ella misma y también su trabajo en el mundo académico en el que le tocó vivir, un mundo masculino, comprometido con otros intereses, donde su sensibilidad hacia las cuestiones femeninas brillaba por su ausencia y donde sus observaciones sobre género y sexualidad en los cultos resultaban contraproducentes e incluso adversas a los intereses que sus colegas antropólogos —brasileños y norteamericanos—, defendían, y

de quienes se ganó no sólo la incompreensión sino incluso, la enemistad, como recuerda Segato (1995:484). Las críticas y recomendaciones de Evans-Pritchard a Mead y Beauvoir, expresadas con el estilo flemático inglés, fueron otra versión expresada —si se me permite decirlo— “en clave cultural británica” del «androcentrismo anticientífico» (Martín Casares 2012: 29) que reflejó la crítica de Arthur Ramos al trabajo de Ruth Landes.

Para Birman (2005:405) esta arremetida de los eruditos de la época contra el trabajo precursor de Ruth Landes y sus observaciones sobre el “homosexualismo ritual” y el “control de la religión por las mujeres” se explican por lo siguiente:

[...] Su relato etnográfico entrelaza relaciones de género, digamos, poco usuales, con prácticas de posesión y de poder que no se guiaban por la ortodoxia religiosa y moral, reconocida por los estudiosos de esos cultos... [...] no por acaso provocó reacciones en los círculos eruditos que en la época, defendían como genuinamente ‘religiosos’ aquellos cultos que más se aproximaban de sus propios valores, lo que incluía imágenes positivas de una cultura negra, de origen africano, moralmente próxima al cristianismo.

[...] Las casas-de-santo fueron tratadas por intelectuales como Arthur Ramos, Edison Carneiro y Roger Bastide, entre otros, como comunidades que, transpuestas de África para las periferias todavía rurales de las ciudades brasileñas, preservaban de sus orígenes, una armonía social y moral que era preciso, a toda costa, defender. Un pensamiento políticamente correcto, esto es, una defensa intransigente de estas manifestaciones africanas contra el estigma de que eran objeto, exigía que se reconociera a esas comunidades las mismas cualidades morales aseguradas a los “blancos” y sus familias.

De modo que lo que sucedió con este trabajo pionero, realizado desde una sensibilidad que podría ser perfectamente considerada “feminista”, fue que para salvaguardar el “horizonte moral” impuesto por la sociedad dominante —y del cual participaban los antropólogos más ilustres de la época—, el candomblé tenía que ser moralizado y encajado dentro de los patrones dominantes para poder defenderlo de los ataques furibundos de quienes proponían el exterminio de estas prácticas calificadas de hechicería, en manos de individuos sospechosos que en nada contribuían al bienestar de la incipiente nación brasileña postesclavista.

Para conseguir la inclusión del candomblé en la sociedad brasileña como una religión más, los investigadores antes citados —y otros—, llevaron a cabo una operación de ablución de la tradición, que pudiera “garantizar la pureza al mismo

tiempo religiosa y moral de los cultos” (Birman 2005:406). Uno de los efectos de esta “purificación” llevada a cabo por aquellos investigadores que intentaban, seguramente con muy buenas intenciones, salvar al candomblé de las acusaciones vertidas sobre esta secta, considerada perniciosa para la salud moral y social de la incipiente sociedad brasileña —por ser reducto de prácticas atávicas como la magia y la brujería—, fue la ocultación o el silenciamiento de los comportamientos que resultaran menos acordes con la moral dominante.

En este contexto pueden comprenderse estas críticas tan destructivas al trabajo de Ruth Landes, la antropóloga estadounidense que recogió en su etnografía sobre los candomblés de Bahía esos datos peculiares, esos “aspectos desviantes”, que son, concretamente, modalidades diferenciadas de construcción de la familia y el parentesco en el contexto afrobrasileño, y que registró la existencia de otra política de género y sexualidad en el interior de estas comunidades religiosas. Así lo explica Birman<sup>336</sup>:

[...] El horizonte moral impuesto por esas premisas en la descripción de los cultos afrobrasileños orientaba sus estudios a valorar el lado reproductivo de las identidades femeninas, lo que en un principio les lleva a excluir o, por lo menos, disminuir los aspectos desviantes apuntados por Ruth Landes. El ideal de la maternidad y su perfecta adecuación a las relaciones de género hacía de las mujeres de esas comunidades terreiros seres un tanto asexuados, dedicadas al trabajo doméstico y subordinadas a la vida en familia y a su jerarquía patriarcal (Birman 2005:406).

Esa ocultación que hicieron los investigadores que intentaban construir una imagen de un candomblé “políticamente correcto” en las primeras décadas del siglo XX, adquirió posteriormente nuevas modalidades o formas, ya que la cultura dominante suele ser muy crítica y avasallante con relación a los discursos alternativos, disidentes, independientemente del ámbito donde éstos se produzcan, ya sea en el de género, sexualidad, familia o economía. El giro que tomó este tratamiento “bien intencionado” de los cultos y que asumió la forma de ocultación o silenciamiento a principios del siglo XX, se manifiesta a finales de este siglo y en el Siglo XXI bajo formas muy variadas; ya no se trata de ocultar sino de adaptar la base ideológica, política y argumental de los cultos afrobrasileños a las demandas de la sociedad mayoritaria, a las exigencias del mercado de bienes culturales y étnicos, que se mueve entre la

---

<sup>336</sup> Patrícia Birman. *Transas e transes: sexo, e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. In *Revista Estudos Feministas*. Vol 13, n2 (maio-agosto). Florianópolis:UFSC, 2005, pp. 403-414

celebración de lo políticamente correcto y la eliminación o hundimiento de cualquier forma de disidencia que atente contra el estatus quo, ya sean prácticas, ideas o discursos. Segato (1995:17) menciona algunas de estas nuevas modalidades de inclusión o integración del mundo afrorreligioso en la cultura dominante que tienen como corolario el empobrecimiento y la simplificación de los mismos: la banalización y vulgarización de los conocimientos del mundo religioso afrobrasileño, el tratamiento superficial y estereotipado que hace de ello la prensa, la carnavalización de los orixás y la moralización de los mismos.

Al margen del menosprecio que tuvieron en el ámbito académico los apuntes realizados por Landes con relación a estas transgresiones de género con relación al modelo dominante que observó en las casas de santo estudiadas, dichos apuntes fueron retomados con posterioridad y estudiados por prestigiosos investigadores, que a medida que se fueron liberando de los prejuicios ideológicos y morales de sus antecesores sobre “los buenos y los malos terreiros” (Birman 2005:406), según fueran más o menos ortodoxos o más o menos puros, según ellos mismos los habían clasificado y colocado en el imaginario colectivo. De modo que, a partir de 1968, los estudios sobre estas prácticas transgresoras aumentarán de forma significativa (Cf, los trabajos de Fry 1977, 1982 y 2002, Silverstein 1979, Segato 1995, Góis Dantas 1998, Birman 1995, Maggie 1999, Rios 2004 entre otros).

Una de las áreas de estudios específicos sobre esta materia versará sobre la presencia de homosexuales masculinos dentro de los cultos y su relación con la posesión de éstos por parte de entidades femeninas, ya sean orixás o exús femeninos, llamados pomba-giras. Según explica Birman (2005:409), parece haber cierto consenso en que:

[...] desde el punto de vista de los hombres, la posesión puede alterar también el papel de género, favoreciendo la homosexualidad para los individuos de sexo masculino que desarrollan esta modalidad de contacto con lo sobrenatural que afecta a su virilidad.

En esta línea se ubican estudios muy reveladores llevados a cabo por Ribeiro (1969), Matory (1988), Capone (1999), Birman (1995) y LeãoTeixeira (2000), aunque como recuerda Segato (1995:459), y Bastide (1945), utilizando una doble perspectiva, por un lado histórica, la cual se remontaba a las condiciones impuestas por la

esclavitud y que incluían el confinamiento de hombres y mujeres por separado, aludía a la posibilidad de que esclavos islamizados —que ya practicaban la homosexualidad— hubieran sido introducidos en Brasil, y por otro, la religiosa, ya que como culto de posesión en el candomblé existía la práctica bastante habitual de atribuir orixás femeninos a los hombres, podrían haber contribuido ambas de alguna manera al reforzamiento de la homosexualidad, ya que teniendo como orixá-de-cabeça un santo femenino, los hombres se verían respaldados para desarrollar los aspectos más femeninos de su personalidad.

Por mi parte, siendo el terreiro que yo estudiaba el único —que yo conozca—, donde estuvo durante años explícitamente prohibido a los hombres homosexuales danzar en el salón, existiendo incluso una placa indicando esta interdicción, me resultaba de gran interés profundizar no solo sobre cómo y por qué se llegó a tal extremo en un lugar considerado abierto y propicio para la expresión de la homosexualidad, sino también averiguar cómo los miembros de la comunidad religiosa se pronunciaban con respecto al presente y el pasado y sobre todo, el futuro, sobre la presencia de los homosexuales en los cultos.

Antes de entrar en el análisis de lo que me dijeron informantes muy cualificados al respecto —y de lo que yo misma pude observar con respecto a este tema— es preciso hacer una aclaración: casi siempre que se habla sobre la cuestión de la homosexualidad en los cultos afrobrasileños se refiere específicamente a la homosexualidad masculina, que es la más visible, la más notoria, la más reconocida y la que más ha sido estudiada. Son los trabajos de Landes (1940) y de Segato (1995) los que, según considero, situaron la cuestión de la homosexualidad femenina en el mismo lugar que la masculina, no dejándose arrastrar por el dato numérico, sino haciendo hincapié en aspectos más sensibles y relevantes desde el punto de vista de la construcción de los papeles de género.

#### 17.1 LA HOMOSEXUALIDAD MASCULINA Y FEMENINA DENTRO DEL CULTO A LOS ORIXÁS: ¿UNA CUESTIÓN DE IDENTIDAD?

Para Segato (1995:460) la homosexualidad —tanto femenina como masculina— es una de las formas en que se expresan los comportamientos normalizados en las casas

de santo que ella estudió en Recife, y lo considera apenas una peculiaridad cuya raíz se encuentra en la historia del grupo. Hay algo muy importante que señala esta autora y que marca una diferencia entre las homosexualidades en los cultos (1995:446s):

[...] por lo menos, para las mujeres, la homosexualidad no es considerada en sí como una cuestión de identidad separada, sino en relación a una gama de experiencias que se pueden alcanzar. Además de eso, la norma para las mujeres es más la bisexualidad que la homo o heterosexualidad exclusivas, y muchas de ellas viven en compañía de un hombre y una mujer simultáneamente.

[...] Existe, sí, la noción de que ciertas mujeres son más masculinas que otras, pero esto surge de la valoración de su identidad de género como un todo, y no exclusivamente de su sexualidad... [...] también existen mujeres que declaran tener preferencia por relaciones homosexuales aunque sean consideradas muy femeninas en función de sus santos.

[...] El caso de los hombres es diferente, la preferencia sexual se traduce en términos que expresan identidad. Aunque no exista una palabra equivalente al término inglés *straight*, términos como “bicha” (marica) “frango” (maricón o mariposón) “adéfero” o “akuko adie” —estos dos últimos términos siendo palabras de la lengua yoruba— son utilizados.

[...] “Adéferos” son hombres que tienen preferencia por relaciones homosexuales y, generalmente, expresan esta orientación exhibiendo gestos diacríticos de fácil reconocimiento. Con todo, estos gestos no son considerados indicadores de la personalidad, sino de la preferencia sexual del hombre, y de hecho, existen muchos adéferos cuyo dueño de la cabeza es un orixá masculino. De la misma manera, como ya dije, los adéferos offician en papeles rituales masculinos y suelen tener éxito en el papel andrógino de líderes de casa-de-santo.

Estando de acuerdo con los planteamientos de Segato, conociendo que una de las casas estudiadas por ella era la misma en la que yo me encontraba realizando mi trabajo de campo años más tarde, —el Sítio de Pai Adão— y sabiendo que allí hubo una placa indicando la prohibición a los *adéferos* de danzar para los orixás junto al resto de los hijos e hijas de santo, me propuse explorar esa “anomalía” en un espacio religioso descrito como un lugar donde diferentes formas de transgresión en materia de sexo y género eran admitidas, practicadas y donde las homosexualidades —en plural—, formaban parte de los comportamientos normalizados —según Segato—, me pareció ineludible verificar —años más tarde— si algunas de las conclusiones del trabajo de campo realizado por ella en este ámbito y que le llevaron a sostener las afirmaciones arriba citadas, seguían estando vigentes. Para llegar a ello abordé abiertamente la



cuestión con el líder de la comunidad en la actualidad, con una de las figuras femeninas más importantes de la casa, y con otro babalorixá miembro de la comunidad, para tener diferentes visiones sobre este asunto tan primordial.

Aquí presento algunos extractos de esas conversaciones y mis consideraciones al respecto, teniendo en cuenta el trabajo de Segato y la teoría de género.

## 17.2 EL LÍDER DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA ESTUDIADA HABLA SOBRE LA HOMOSEXUALIDAD DENTRO DEL XANGÔ DE RECIFE.

Me dispuse a conversar con Manoel sobre este asunto. Sabía que era un asunto de máximo interés para mí, porque ya se lo había referido en otras ocasiones. Tratamos de algunas cuestiones generales, pero quedamos temprano, en la sala de su casa, para hablar de este tema.

La conversación con Manoel es muy importante porque es el líder de la comunidad, y como ya observaron algunos investigadores que me precedieron (Cf. Costa Lima 1977 y Carvalho 1987 entre otros), el candomblé en su forma de organización mantiene una estructura jerárquica, vertical, y raramente las indicaciones del pai-de-santo o mãe-de-santo de la casa son discutidas. Una casa de santo no es un lugar democrático, donde todo el mundo tiene voz y voto y se aprueba lo que la mayoría decide; no es así como funciona un terreiro. *El pai-de-santo* o la *mãe-de-santo*, es el jefe o jefa de la comunidad. Generalmente son líderes carismáticos que tienen la potestad de cambiar cualquier norma o la tradición misma, porque ellos encarnan precisamente esa tradición. Aunque Manoel no es precisamente un líder carismático, nadie en la actualidad cuestiona su estatus como jefe de la comunidad del Sítio de Pai Adão y la casa de Lydia Alves.

Si se considera a Joana Batista la iyalorixá que puso la placa que prohibía danzar a los *adéferos* en el Sítio de Pai Adão, el padre de Manoel, Zé Romão, babalorixá del Sítio y líder de la comunidad religiosa en aquel momento fue quien la mandó quitar. Ambas órdenes no hubieran sido obedecidas con la misma inmediatez si hubieran venido de cualquier otra persona de la comunidad religiosa. Sólo ellos, en calidad de líderes de la comunidad, pudieron poner o quitar una ordenanza de esta naturaleza, consiguiendo que tanto en un sentido como en otro fuera obedecida.

17.2.1 EL “EMPATE TÉCNICO”: LA IGLESIA CATÓLICA TIENE MÁS MUJERES HOMOSEXUALES Y EL CANDOMBLÉ MÁS HOMBRES.

Manoel es un hombre que no esquivo ninguna cuestión polémica. Cuando le pregunto por la presencia de los homosexuales en el candomblé y si hay tantos como se dice, me responde que sí, e inmediatamente cita el trabajo del antropólogo Luiz Mott, mostrándome que conoce lo que la academia dice sobre el tema. Cita también a otros estudiosos y me dice que incluso ha discutido con ellos sobre esta cuestión; con el tono de su respuesta me indica que discute de igual a igual y que incluso les ha puesto en apuros con cuestionamientos que ellos no han salido responder. Esta recurrencia a los estudios antropológicos me resulta muy interesante y muestra que los actuales pais y mães-de-santo están atentos a lo que se dice y escribe sobre los cultos; leen estos estudios y se pronuncian con relación a ellos. Manoel es un líder muy bien informado y durante años ha mantenido una colaboración muy estrecha con la Universidad Federal de Pernambuco, permitiéndoles a muchos estudiantes y profesores que tuvieran acceso al terreiro, como expliqué en el capítulo correspondiente. A partir de esta referencia, Manoel conduce su respuesta por un camino que no preveía en absoluto: establece una comparación entre la homosexualidad en la Iglesia católica y en el candomblé, llegando a la conclusión de que hay un “empate técnico” entre ambos, pero los números entre homosexuales masculinos y femeninos cambian, siendo la Iglesia católica el mayor criadero de homosexuales femeninos y el candomblé de homosexuales masculinos.

Manuel también aprovecha para arremeter contra la Iglesia católica mencionando un tema muy delicado: los múltiples casos de pederastia que la Iglesia está teniendo que reconocer y enfrentar a lo largo del planeta, y me cita el caso de la diócesis de Boston, donde fueron asumidos centenares de casos por la propia Iglesia que pagó la indemnización a las víctimas. Esta práctica repulsiva no existe dentro del candomblé. Es decir, utilizando este dato Manoel intenta mostrar la “superioridad moral del candomblé”, donde hay “viados”, “bichas” (maricones) y homosexuales asumidos, pero no pederastas. Me sorprende esta beligerancia del babalorixá contra la Iglesia católica, ya que viene de una zaga de católicos fervientes, como su padre o su abuelo Adão, un católico de pro, y su tía Mãezinha, todos practicantes.

Aquí presento una síntesis de esa conversación. Sus respuestas no tienen desperdicio.

### 17.2.2 “LA IGLESIA CATÓLICA ANDA PARALELA”.

Manoel, ¿Hay muchos homosexuales en el candomblé?

—La cantidad es realmente indiscutible. En el Candomblé en todo Brasil hay más homosexuales que en otras religiones... por lo menos aparentemente. En Maranhão, Luiz Mott<sup>337</sup>, que es un homosexual asumido, que es presidente de los gays en Salvador y antropólogo, decía en sus discursos que los terreiros de Candomblé eran los verdaderos criaderos, viveros y otras cosas más, de homosexuales, porque era grande la cantidad de hijos de santo jóvenes, entre 15 y 20 años, dentro de los terreiros ya homosexuales. Cuando le interpele, le pregunté si él había visitado iglesias católicas o algún convento donde hubiera monjas solas, o padres, porque, por lo que me consta, el mayor, o uno de los mayores criaderos de homosexuales es la Iglesia católica. Es mi opinión personal. Le dije que le estaba faltando hacer esa investigación, porque esa era mi opinión. Porque el Candomblé ha dado esa aportación —negativa para unos y positiva para otros— pero la Iglesia católica anda paralela; no hay un número, pero creo que están técnicamente empatados Iglesia y Candomblé. ¿Cuál es la diferencia? La diferencia está en la visibilidad.

En los terreiros puedes verlos bailar, puedes verlos adornándose, acicalándose, manifestándose. Entonces él exterioriza eso; en la Iglesia, no. En la Iglesia los conoces porque a veces les cambia la voz, la forma de hablar, cambian de cierta forma su comportamiento, y las personas que tienen cierta experiencia pueden identificar con facilidad a esas personas, aunque hay otros difíciles de identificar. Yo conozco hombres en apariencia duros, con traje y corbata que frecuentan la alta sociedad, pero no dejan de serlo. Entonces, ¿qué es lo que cambia en realidad? El ambiente, el nivel social, el nivel financiero y las religiones. En el Candomblé ellos lo exteriorizan, dan todo de sí para decir: “yo soy”, y estamos aquí para eso. Al mismo tiempo, la Iglesia católica se empeña en esconder esa cuestión, hasta los pedófilos son escondidos hasta hace algunos meses, hasta que en los EE.UU. descubrieron que la Iglesia los tenía... y contra la Iglesia aparecieron más de 400 casos de curas pedófilos. En el Candomblé no hay pedofilia; hay maricas<sup>338</sup> asumidos.

---

<sup>337</sup> Se refiere a Luiz Roberto de Barros Mott antropólogo, historiador, sociólogo e investigador, y uno de los más notables activistas brasileños a favor de los derechos civiles LGTB. Este investigador hizo un recuento de los casos de homosexualidad en el Brasil colonial y esclavista (Mott 1982).

<sup>338</sup> Utiliza el término “viado” en portugués, uno de los términos más comunes y a la vez despectivos para referirse a los homosexuales en Brasil.

Después que ha dejado claro que es cierto que en el candomblé la cantidad de homosexuales es indiscutible, Manoel, aborda un asunto muy importante: la visibilidad. En su opinión, la visibilidad es lo que permite contar uno por uno a todos los homosexuales masculinos que estén en una fiesta de santo, algo que sería muy difícil en la Iglesia católica, donde quizás pueda haber el mismo número, pero escondidos bajo la sotana, resultan más difíciles de contabilizar, según Manoel. El candomblé no necesita esa ocultación y por el contrario, “pone la escuela de samba en la calle”, permite que los homosexuales masculinos exhiban y exterioricen su lado femenino, por eso los pueden contar.

Su testimonio confirma la observación que hiciera Segato (1995) y que apuntaba al hecho de que la homosexualidad femenina era menos visible, aunque igualmente significativa; quizás por Manoel no se hace hincapié en la cantidad de mujeres que podrían encuadrarse en la categoría “homosexuales femeninos” porque como observara Segato, la homosexualidad femenina y la masculina en el candomblé no son equivalentes. Más que mujeres que practiquen de forma exclusiva la homosexualidad, en el candomblé es más frecuente la bisexualidad de las mujeres, no existiendo “cualquier término que denote una noción de oposición entre una mujer que tenga relaciones homosexuales y una que no las tenga, o que indique que ellas pertenezcan a categorías distintas” (Segato 1995:446). Señalando esta autora que en la numerosa literatura disponible sobre la cuestión de la presencia de los homosexuales en los cultos, apenas unas líneas trataban sobre el comportamiento homosexual entre las mujeres, Segato se refiere a la homosexualidad femenina como “una tradición” y “una costumbre”, según deduce de sus observaciones en ese campo, algo que las madres “no se esconden de los hijos” y de lo cual también “son conscientes los compañeros masculinos” de éstas. Por ello Segato considera este comportamiento “un aspecto estructural y no accidental o superfluo para comprender la visión del mundo desde el culto” (Segato 1995:422). También Manoel hace referencia a los pais-de-santo homosexuales, lo cual corroboraría otra de las observaciones que hizo esta autora sobre el éxito de los hombres homosexuales como líderes de terreiros.

Pero Manoel no consigue apartarse de su perspectiva comparativa con la Iglesia católica:

Hay pais-de-santo que también participan, que quieren y que le gusta, como hay curas también que quieren y que les gusta. Por eso en mi opinión, hay un empate técnico en la cantidad. Ahora, en la identificación y en la exteriorización, ahí el Candomblé gana. El Candomblé pone la escuela de samba en la calle, ¿No es? ¿Cuándo un cura está con la gente, con el pueblo llano? Solamente en una procesión; en la procesión y los ves que están todos serios. Podrían estar galanteando a alguien, pero nadie lo podría percibir porque es una cosa muy discreta, muy discreta. Entonces va con el candelabro, con esto, con aquello. En una procesión de 5000 personas difícilmente identificas a un gay, pero en un terreiro con 100 personas tú los identificas con mucha facilidad.

Y con relación a las mujeres, porque casi siempre que tocamos la cuestión del homosexualismo parece que está siendo referida exclusivamente a los hombres, ¿Habría la misma cantidad?

—No, no hay diferencia. Yo creo que el grupo de monjas tiene incluso más posibilidades de esa creación, porque viven enclaustradas allá dentro, sin conocer otro mundo, sin conocer hombres y ellas son seres humanos. Tal vez la cosa no nazca por maldad, por corrupción, y sí por la necesidad de la carne. Porque yo no sé cómo es que yo me comportaría trabajando en un colegio de monjas, viviendo con monjas y en medio de monjas. Yo soy un hombre, podría llamar la atención de ellas, pero ¿no es posible que otra, por la belleza, por el físico, por el deseo de la carne también no le llamara la atención siendo mujer? Yo creo que no hay diferencia entre la mujer y el hombre en ese campo sexual, para mí, no. Para mí existe esa misma cantidad de mujeres homosexuales, y en el Candomblé se ven muchas, pero la Iglesia tiene también un montón. En el Candomblé los homosexuales masculinos son más visibles, y en el campo de la Iglesia, yo veo más visibilidad de las monjas que en el Candomblé.

Aunque resumiré más tarde algunas de las líneas básicas del pensamiento del líder de la comunidad religiosa sobre este asunto, no puedo dejar de citar algo asombroso que él dice y que rompe con el discurso que Segato encontró en este mismo espacio años antes que yo y que le permitió hablar de la normalidad con la que las relaciones homosexuales masculinas y femeninas se vivían dentro de las casas de santo: es la referencia de Manoel a la no-maldad, no-corrupción y a la no-existencia de hombres en su ámbito para justificar la homosexualidad de las monjas, que “tienen más posibilidad de esa creación” por estar enclaustradas, “sin conocer otro mundo”, “sin conocer hombres” e incurrir en comportamientos homosexuales “por la necesidad de la carne”.

En estas manifestaciones eminentemente machistas, retrógradas y moralizadoras hay otro Manoel, que no parece el líder de un terreiro de candomblé, sino un líder de

otra religión; son manifestaciones que —si desconociera a su autor y tuviera que adivinar— podría atribuir las a un pastor evangélico, a un sacerdote católico, o a un varón machista cualquiera, ya que desde esas lógicas —ancladas en el patriarcado y la heteronormatividad— el comportamiento homosexual femenino o masculino es atribuido precisamente a un fallo, a la “debilidad de la carne”, o es algo anormal, pernicioso, que en último caso puede ser comprendido o explicado por causas mayores como el encierro o la inexistencia del “otro sexo” con el cual fuera posible consumir las relaciones sexuales consideradas legítimas, saludables y ordenadas según el mandato dominante, pero que no podrían calificarse en ningún caso como comportamientos “normalizados” ni éticos, menos aún como una “costumbre”, ni muchísimo menos, “una tradición”, como señalara Segato (1995). Estas manifestaciones no encajan en absoluto con ese paisaje de género no esencialista, inclusivo y diverso propio de los cultos a los orixás —y menos aún—, viviendo de un líder de la comunidad religiosa.

#### 17.2.4 LA TRADICIÓN NAGÔ NO DISCRIMINA A NADIE: “NO TIENE EL DERECHO DE DISCRIMINAR”.

Aunque no salgo de mi sorpresa ante las declaraciones previas tan inverosímiles viniendo de un pai-de-santo de candomblé, de repente reaparece otro Manoel, que tiene muy claro que en la tradición Nagô y por extensión en el candomblé, no se podría discriminar a nadie por ser homosexual y recuerda con aprensión la placa que fue puesta en el Sítio “*por unos machistas*” y que impedía danzar a los adéferos. Curiosamente —según cuentan los moradores del Sítio, incluido el ogã Walfredo— fue una mujer quien la puso, así que al decir “unos machistas” quizás Manoel no ha caído en la cuenta de que fue “una mujer”, la iyalorixá Joana Batista quien tomó esa determinación o la ha incluido entre “unos machistas”, utilizando el plural masculino para incluir a la Iyalorixá.

Manoel me cuenta de forma pormenorizada las circunstancias en que la placa fue retirada del lugar; la historia es sorprendente y está llena de detalles interesantes que discutiré más tarde.

Continúo con la síntesis de la entrevista:

¿La religión de los orixás, la tradición Nagô, discrimina a los homosexuales?  
¿Encuentra ese comportamiento natural o desviado? ¿Qué explicación ofrece la religión?

—El Nagô no interfiere en eso ahí. La religión no puede y no debe interferir. El hombre sí, las personas sí, a la gente puede que no le guste. Los machistas de allá del terreiro, unos machones que había por allá pusieron una placa con una inscripción en el Sítio<sup>339</sup>. El único marica<sup>340</sup> que había allá en la época, se fue para otro terreiro y la historia dice que é dio una contribución realmente grande en otros terreiros. Colocaron en la placa esta inscripción: “Queda prohibida la entrada de hombres sospechosos”<sup>341</sup>. ¿Quién haría un enjuiciamiento de ese tipo hoy en día? Yo analizo primero esa placa. ¿Sospechoso de qué? ¿De ser ladrón, de esto, de aquello? Una autoridad, un Mayor de la marina, cuando un candidato al gobierno del estado visitó el Sítio de Pai Adão, se llama General Cordeiro de Fariás, fue candidato al gobierno de Pernambuco, llegó este Mayor para ver el ambiente antes y dijo: “Sr. José Romão<sup>342</sup>, quite esa placa por favor, porque usted está ofendiendo a la sociedad”. Y mi padre era un hombre analfabeto, no entendía lo que era ofender a la sociedad. Él no entendía qué era ofender a la sociedad. Tal vez si lo hubiera entendido no la habría quitado, porque la sociedad no merece ese respeto. Pero él la quitó y después se reunió la gente y comenzaron a preguntarse por qué se había quitado la placa. Pues porque entre ese grupo que acompañaba al general había como mínimo 4 maricones<sup>343</sup>, entonces hubiera sido como una afrenta a ellos, una falta de respeto a ellos. Entonces, la sociedad habla más alto, o habla alto.

La religión no tiene el derecho de discriminar. Ni Nagô, ni Keto, ni Angola, ni ninguna. No se puede discriminar a otro ser humano, ¿Porque tienen una opción sexual diferente de la mía? Entonces la religión no debe interferir en eso. Eso es (des)humanidad. Ahora, al hombre, la sociedad lo discrimina, sí que lo discrimina. Tanto es así que en el Sítio no era permitido que bailaran los homosexuales, y conmigo pasaron a bailar<sup>344</sup>. Yo no discrimino a los homosexuales, ni femeninos ni masculinos. El espacio de la religión es de la religión. Entonces en la hora en que yo discrimino a un homosexual, él es hijo de Iemanjá, entonces estoy discriminando a un hermano mío. Yo no tengo ese derecho de discriminar. Lo que puede llevarme a tomar determinadas actitudes es el comportamiento de él. Ahí es otra historia. Si él tiene un comportamiento compatible

<sup>339</sup> Sítio do Pai Adão; es el nombre por el que es conocido el terreiro más antiguo y de más renombre de Recife, y espacio donde he desarrollado esta investigación..

<sup>340</sup> El babalorixá utiliza el término “viado”, cuya traducción literal es “venado”, como el animal, y al igual que otras denominaciones para significar homosexualidad que utilizan categorías de animales —como “pata” en Puerto Rico para significar una mujer lesbiana o “pájaro” en Cuba para significar un hombre homosexual— es considerado un término despectivo.

<sup>341</sup> Según Walfredo y otros entrevistados lo que decía la placa era: “Queda prohibido que dancen los *adéferos*”. En cualquier caso era una prohibición explícita y por escrito en un lugar visible.

<sup>342</sup> José Romão, hace años fallecido, es el padre de mi informante, y fue durante años el jefe del terreiro conocido como Sítio de Pai Adão.

<sup>343</sup> Aquí utiliza la palabra “bicha” que es uno de los términos más despectivos para referir la homosexualidad en un hombre. Su equivalente más exacto sería “maricón” en castellano.

<sup>344</sup> Anteriormente Manoel explicó que fue su padre y no él quien quitó la placa que prohibía bailar a los *adéferos*, es decir, a los homosexuales masculinos.

con el de la fiesta, se queda, y si no lo tiene, él sale. No puede estar borracho, no puede estar con ropa de mujer, no puede estar removiéndose, no puede estar ligando ni enamorando, no puede estar depravando ni prevaricando. Pero si está allí como hijo de santo, cantando para un orixá, las puertas están abiertas para él. Las religiones africanas en Brasil como todas las religiones del mundo no deberían discriminar a nadie, porque nadie es perfecto. En mi concepción, la religión que discrimina no merece el apoyo de Dios. Esa cuestión del homosexualismo no vino de aquí, no fuimos nosotros quienes lo creamos... en Sodoma y Gomorra ya existía.

Con este discurso el babalorixá deja claras algunas cosas y confunde otras. En primer lugar, manifiesta su posición inequívoca con relación a que la religión no puede discriminar; por otro lado, explica que hay límites: 1) estar borracho, 2) con ropa de mujer, 3) removiéndose, 4) ligando ni 5) enamorando ni 6) depravando ni 7) prevaricando. ¿A quién atribuye Manoel estos posibles comportamientos que serían —según él— “incompatibles con la fiesta de santo” y que causarían la retirada de tal persona de la misma? ¿Serían aplicables todos ellos tanto a hombres como a mujeres? ¿Tendría algo que ver en este catálogo de comportamientos inadmisibles el hecho de ser heterosexual u homosexual?

Tomando en consideración las 7 conductas que resultarían inadmisibles en el terreiro, pareciera que no afectarían por igual a todos y, al menos el punto 2, estaría referido específicamente a alguien que se vestiría con una ropa que no le corresponde, es decir que retornaríamos de golpe a otra modalidad no escrita de la placa que puso Joana Batista; en este caso no se explicitaría que son los *adéferos* quienes no podrían danzar, pero se indicaría que los hombres de forma genérica, no pueden danzar vestidos de mujer. Sería el travestismo ritual lo que Manoel no permitiría, según deduzco yo de su discurso.

Sobre la retirada de la placa, un detalle importante: se retiró para no ofender a unos visitantes, unos militares y políticos que visitaron el Sítio, ajenos a la comunidad religiosa. Fue un Mayor de la Marina quien le pidió a Zé Romão, cuando era el líder del terreiro que retirara la placa “porque ofendía a la sociedad”, y ante esta petición tal placa fue retirada. No se quitó para no ofender a los hijos de santo de la casa que fueran adéferos. De modo que —al menos en aquel momento— “la sociedad” tenía un discurso más abierto y menos prejuicioso que la casa de santo con respecto a la presencia de los homosexuales masculinos.



Por otra parte el babalorixá Manoel recurre nuevamente a la tradición cristiana, en este caso a un pasaje del Antiguo Testamento (Génesis 18 y 19), para indicar que no fue el candomblé quien inventó la homosexualidad, sino que viene de mucho antes, desde “Sodoma y Gomorra”<sup>345</sup>. Esta manifestación me parece muy interesante ya que parece la respuesta que él ofrece a quienes —como había explicado antes—, consideraban al candomblé un “vivero” o “criadero” de homosexuales. En todo momento Manoel defiende la presencia de los homosexuales en el candomblé atacando a la Iglesia católica o comparando al candomblé con ésta en términos numéricos y ahora nos descubre que el homosexualismo fue antes que el candomblé, cosa todavía más estéril que preguntarse qué fue antes, si el huevo o la gallina.

### 17.3 EL XANGÔ DE RECIFE: ENTRE “LA LÓGICA DE GÉNERO NO ESENCIALISTA” Y “EL DISCURSO POLÍTICAMENTE CORRECTO” DE LA SOCIEDAD MAYORITARIA.

Siguiendo la retórica del babalorixá Manoel, llegamos a la conclusión de que el Xangô es una religión donde hombres y mujeres homosexuales no tendrían ninguna limitación y podrían llegar a los puestos más altos dentro del ritual sin que su opción sexual tuviera relevancia alguna. Su discurso al respecto es muy firme y me comenta algo muy revelador: tanto los orixás como los *eguns* preferirían que un sacerdote homosexual realizara el culto antes de morir, porque los orixás y también los *eguns* necesitan a sus hijos tanto como ellos a éstos; sin esta devoción por parte de sus hijos morirían y ningún orixá está pensando en suicidarse por ningún motivo y menos renunciando a que un hijo o una hija suya homosexual queden excluidos del culto.

Así desarrolla este argumento tan interesante:

---

<sup>345</sup> En estos dos capítulos de La Biblia Dios le comunica a Abraham que va a destruir con fuego y azufre las ciudades de Sodoma y Gomorra. Resumiendo el relato: Dios toma la determinación de destruir ambas ciudades, ya que el estado de pecado de ambas era irreversible; no había ni siquiera diez justos, ya que en tal caso, Dios se hubiera planteado no destruirlas. Sólo Lot —sobrino de Abraham— y su familia serán salvos. La depravación era tal en la ciudad de Sodoma que los ángeles que vinieron a avisar de la destrucción de la ciudad —de muy buena apariencia—, estuvieron a punto de ser violados por los sodomitas, que no cejaban ante los ruegos de Lot, quien para salvar la virginidad de los ángeles no dudó en ofrecer a sus propias hijas vírgenes a los escarnecedores, pero estos no las quisieron; quieren a los ángeles que han llegado bajo la apariencia de buenos mozos a la casa de Lot. De ahí que se agote la paciencia de Dios y tome la drástica determinación de destruir la ciudad. Los ángeles pudieron escapar, ya que con sus poderes sobrenaturales cegaron a la turba de sodomitas que acechaban en la puerta de la casa de Lot, pidiéndole que sacara a sus invitados para violarles.

Entonces, ¿Una persona que entre en el Xangô y que sea homosexual, hombre o mujer, esta opción no la limitaría en nada a la hora de adquirir prestigio y respaldo dentro de la religión? ¿No la limitaría en nada?

—No, no. Yo estoy en contra de cualquier tipo de límites a cualquier ser humano dentro de una religión. Estoy totalmente en contra. Ya me dijeron una vez que un *ojê*<sup>346</sup>, un *alabá*<sup>347</sup>, un *alapinim*<sup>348</sup>, no podía ser homosexual, y yo me pregunto, si él heredase la isla de Itaparica<sup>349</sup> y fuera homosexual, ¿los eguns dirían “cierren las puertas, no quiero dar continuidad”? Yo creo que el *egun* no iba a decir esto, no. Primero, porque fue un hijo criado en la casa, un hijo, una criatura del axé de la casa y ellos no iban a repudiar eso. Repudiar el comportamiento es una cosa, al ser humano es otra. Ellos podrían repudiar el comportamiento de él, pero no podrían negarle a él el derecho de asumir la casa, si fuera él el heredero del axé. Por eso yo no estoy de acuerdo con esa discriminación, con esa limitación. Nosotros tenemos hoy dos homosexuales en la familia,<sup>350</sup> nunca un homosexual asumió la casa, pero ¿Y en el futuro? ¿Quién puede garantizar que en el futuro alguno de los dos no será el Pai de santo de la casa? Hasta hoy, tampoco tuvimos una mãe de santo homosexual como Iyalorixá, ¿Quién me garantiza que en el futuro Iemanjá dirá: “cierra las puertas”, yo no te acepto como iabá<sup>351</sup>, como Iá<sup>352</sup> de la casa”? El orixá jamás haría eso, la sociedad sí, la gente sí, mas los orixás, no. Y si un día los orixás se encaminan hacia eso, yo abandonaría; yo no voy a admitir que un espíritu discrimine a nadie ni a nada. Por malo que sea su comportamiento es un ser humano.

#### 17.3.1 LA LÓGICA NO ESENCIALISTA DE GÉNERO PROPIA DEL CANDOMBLÉ.

A modo de resumen de esta reveladora conversación con el líder del Sítio de Pai Adão y de la casa de Lydia Alves podemos decir que la posición de Manoel es bastante abierta con relación a la presencia de los homosexuales dentro del Xangô. Sin embargo resulta muy interesante que, con toda una teología basada en la mitología de los orixás que tan bien conoce Manoel y que podría haberle servido como apoyatura a un discurso tan bien desarrollado con relación a la apertura del candomblé a todos los géneros y a la inclusión de todas las disposiciones afectivas, sea cual sea la anatomía en la que éstas se encarnen, con historias bellísimas de orixás *abiás*, *aborós* y *metá*, para dar soporte la

<sup>346</sup> Es un sacerdote, un iniciado en el culto a los eguns, es decir a los espíritus de los muertos.

<sup>347</sup> Es el nombre que recibe el sacerdote y jefe de la sociedad secreta que rinde culto a los eguns. También es llamado *alapinim*.

<sup>348</sup> Ver nota 311

<sup>349</sup> Lugar donde existe la casa y sociedad secreta que rinde culto a los Eguns.

<sup>350</sup> Se refiere a su familia carnal, los descendientes de Pai Adão.

<sup>351</sup> Es el nombre que recibe la persona que auxilia a los iaôs cuando están en trance, en los changós del nordeste de Brasil.

<sup>352</sup> Uno de los términos que se utilizan para especificar la jerarquía dentro del Candomblé. Iyá, tanto como Iá, quiere decir “madre”.

apertura del candomblé a la diversidad de género y a la libertad de elección de un compañero sexual, sin que esto interfiera en la trayectoria del iniciado, elija compararse con la Iglesia católica para explicar o justificar la presencia y aceptación de los homosexuales en el candomblé.

Es una lástima, porque el candomblé es otra cosa, una religión que —en ese aspecto precisamente— puede iluminar a la Iglesia católica, que tiene una teología excluyente condenatoria de cualquier práctica que se aleje de la moral heterosexual y del matrimonio como único lugar donde las relaciones sexuales son legítimas. En el candomblé —al contrario que en el catolicismo—, no existe la institución del matrimonio ni ningún ritual para señalar tal tipo de unión (Cf. Segato 1995, 2003), y la vida sexual de los orixás —cuando estuvieron en esta tierra— se caracterizó por el goce, el disfrute del sexo, los amores y desamores, las traiciones, las infidelidades y las transgresiones, así como el hibridismo... Si, como nos dijera Durkheim en *“Las formas elementales de la vida religiosa”*, la religión es un reflejo de lo social, una especie de diccionario de la sociedad, la comparación con la Iglesia católica no nos explica nada de lo que ocurre en un terreiro, nada de lo que el candomblé “es” ni mucho menos de lo que el candomblé “hace”.

El universo representacional y las posibilidades de “estar en el género” de la doctrina católica es radicalmente binario: se reduce a hombre-masculino /mujer-femenino. Esta visión tan estrecha en materia de género no tiene absolutamente nada que ver con la doctrina candomblecista, abierta a la diversidad, al hibridismo y a la transgresión. El candomblé tiene otro “*codex*” (Segato 1995, 2003) para explicar el género.

Por otra parte, Manoel esgrime algunos argumentos que confirman lo que Segato (1995:446) ya avisó: la homosexualidad femenina se expresa en los cultos a través de la bisexualidad más que de la homosexualidad y no está expresada en términos identitarios; quizás por eso Manoel, sabiendo —mejor que yo— que sí ha habido en las casas de santo que él dirige mujeres que han tenido a otras mujeres como compañeras sexuales, dice que “hasta hoy no hemos tenido a una mãe-de-santo-homosexual como iyalorixá de la casa”. En cualquier caso, deja la puerta abierta a que esto pudiera ocurrir en el futuro cuando dice “hasta hoy”. Si es “hasta hoy” es porque “podría ser mañana”.

Manoel no esconde que en su familia también hay homosexuales masculinos, uno de ellos un babalorixá de gran prestigio. Quizás ellos en el futuro puedan “asumir la casa”, o sea, el liderazgo del terreiro, sabe que Iemanjá no pondrá ninguna objeción por ese lado. Nos dice que son dos, así que parece que los ha contado. Sobre las mujeres no nos dice nada. Nuevamente vemos que los discursos para hablar de homosexualidad, según se refiera a hombres y mujeres van por caminos diferentes, es decir, no son equivalentes, ya que no son construidas de la misma forma dentro de la comunidad religiosa.

Ateniéndonos a su discurso pareciera que el babalorixá estaría en contra de los planteamientos de Ribeiro (1969), pionero en los estudios de la tradición religiosa afropernambucana, para quien el comportamiento homosexual masculino visible en los cultos era una “desviación”, de la cual no era responsable el “culto”, una consideración prejuiciosa en la que intenta no incurrir Manoel, quien intenta tratar con total normalidad la cuestión de la homosexualidad masculina dentro del Xangô, asumiendo que es una realidad que no puede ni debe ser escondida y que está presente desde la familia de sangre hasta la familia de santo. Sin embargo, en ocasiones su discurso vuelve a ser confuso y prejuicioso, como cuando refiriéndose a la posibilidad de que en un futuro un *ojê*, un *alabá* o un *alapinim* de Isla de Itaparica pudieran ser homosexuales, dice:

“Repudiar el comportamiento es una cosa, el ser humano es otra. Ellos podrían repudiar el comportamiento de él, pero no podrían negarle a él el derecho de asumir la casa, si fuera él el heredero del axé”.

En este sentido, aunque el babalorixá habla con bastante normalidad sobre la cuestión y se muestra beligerante ante la posibilidad de que esta apertura del culto a los homosexuales —masculinos o femeninos— pudiera cambiar en el futuro, en cuyo caso él dejaría el sacerdocio, según nos ha dicho, hay pronunciamientos contradictorios en su discurso que indican la influencia en el ámbito del Xangô de Recife del discurso heteronormativo.

Hay algo que también quiero rescatar de lo que ha dicho Manoel y que será el punto de conexión con los testimonios que siguen, ya que en todos se manifiesta una misma advertencia: el candomblé sale perdiendo cada vez que ha excluido a los homosexuales o ha limitado su presencia dentro de los cultos. Pasó en tiempos de Joana

Batista y pasa hoy en día; otros informantes ofrecerán testimonios muy directos y más contundentes al respecto.

Por último quiero señalar algo con respecto al vocabulario que el líder de terreiro utiliza para referirse a la cuestión de la homosexualidad: en ningún momento hace uso de la terminología yoruba para expresar las diferentes posiciones de género; no usa *adéferó*<sup>353</sup>, ni *okós*<sup>354</sup>, ni *adés*<sup>355</sup> ni *loces*<sup>356</sup> ni *mona ocó*<sup>357</sup>, terminología yoruba que me atrevería a asegurar que conoce y que le ofrecería otros matices y otros significados. Manoel utiliza en todo momento las palabras que en portugués definen la condición homosexual masculina o femenina en su vertiente más coloquial y vulgar: habla de “viados”, “bichas” o “lesbianas”, la misma terminología reduccionista y binaria que se utiliza en la sociedad mayoritaria y con sus mismas cargas peyorativas, lo cual podría ser interpretado —en el mejor de los sentidos— como un signo de normalización. No recurre a la mitología yoruba para mostrar cómo el panteón de divinidades africanas es más complejo en su diferenciación sexual y en sus preferencias afectivas. Tampoco recurre a lo que le ofrecería el vocabulario yoruba que se ha preservado en los cultos y que recoge términos mucho más descriptivos con relación a la pluralidad de géneros que el candomblé reconoce, con matices y connotaciones más indicativas con respecto a la des-conexión entre el sexo biológico y el género social, un escenario múltiple, propio de los cultos a los orixás, que se caracteriza por su riqueza y su diversidad.

Esta no utilización de la mitología y el vocabulario yoruba para referirse a esta cuestión me resulta tremendamente significativa, ya que por otra parte, es bastante habitual que en este contexto religioso se acuda a la mitología para explicar multitud de asuntos, como las interdicciones de género que limitan la presencia de las mujeres en determinadas actividades religiosas. Por ejemplo, se recurre a un mito para explicar por

---

<sup>353</sup> Homosexual masculino.

<sup>354</sup> Hombre (literalmente marido): persona de sexo masculino que aunque ejercite prácticas homosexuales son percibidas como heterosexuales, ya sea porque se dicen “activas” en sus interacciones sexuales o /y porque utilizan las características inherentes a los orixás aborós.

<sup>355</sup> Afeminado: personas de sexo masculino que explícitamente asumen los deseos, y prácticas homoeróticas, usan las características de los santos iabás para construir sus performances de género y aluden a sus deseos eróticos, además de ser percibidas como “pasivas” en las relaciones sexuales.

<sup>356</sup> Personas de sexo masculino que ejercitan la homoeroticidad, sin demarcar explícitamente en términos de género, sus preferencias eróticas. En sus performances de género por lo general, usan lo hegemonícamente prescrito para los hombres. También no se localizan claramente como activos o pasivos. Aquí el sistema de género es preterido en pro del sistema erótico; siendo los placeres los que de facto, cuentan.

<sup>357</sup> Mujer (mona) ocó (hombre); apelativo por el que se denomina a las mujeres homosexuales masculinizadas.

qué las mujeres no pueden utilizar Ifá, o por qué las gallinas de Angola que se ofrecen a Naná Burukú no pueden ser sacrificadas con el cuchillo, instrumento que pertenece a Ogún, con quien tuvo un desencuentro que le provocó perder el derecho de utilizar esta herramienta en sus sacrificios, de modo que cuando se ofrece algún animal a Naná, hay que retorcerle el pescuezo o darle muerte con un cuchillo de madera, porque Ogún es el orixá de la forja, de todas las herramientas de metal y por ello el dueño del cuchillo. También se recurre a la mitología de los orixás para explicar cuestiones referidas a la personalidad de los hijos-de-santo en cuya cabeza son asentados (Cf. Segato 1995, 2003).

Las categorías que el babalorixá omite al no hacer ninguna referencia a los orixás *aborós*, *iabás* y *metás*, es muy significativa —y ciertamente lamentable—, porque está claro que podrían expresar de una forma más compleja la lógica de género en el candomblé, una lógica que no discurre utilizando pares antagónicos ni binarios, ni se reduce al modelo bipolar masculino/femenino de la sociedad mayoritaria, tal y como argumenta Rios (2004). Es precisamente ese carácter no esencialista del género lo que el candomblé puede aportar a la sociedad mayoritaria y no precisamente un cotejo entre la cantidad de homosexuales masculinos o femeninos que pueda haber en uno u otro lugar, que es la vía que ha utilizado Manoel para explicar la visibilidad de los homosexuales dentro del candomblé. Él podría haberse apropiado del modelo que su propia religión le aporta para defender otra vía explicativa mucho más fértil y rica con relación a las posibilidades de estar en el sexo y el género, tomando como referencia la mitología de los orixás, tan solicitada para explicar otras cuestiones en el ámbito religioso —y perfectamente conocida por él—, tal y como me ha mostrado en otras ocasiones cuando hemos hablado sobre muchas otras cuestiones de su religión —oriunda del pueblo yoruba de Nigeria y *transculturada* en Brasil—, donde las categorías de género se han construido más flexibles y dúctiles, y sirven de soporte teológico al ritual nagô. De la misma forma que cuando hablamos sobre el sincretismo entre el catolicismo y el candomblé, se mostró muy firme con relación a su determinación de erradicar ese “error”, ya que el candomblé y la Iglesia católica —según su concepción—, son dos religiones diferentes por completo y en nada se complementan, no parece que ocurra lo mismo cuando hablamos de homosexualidad, ya que en este caso la Iglesia católica ha sido utilizada como un espejo donde el

candomblé puede mirarse para evaluar la cantidad y visibilidad de los mismos, según queda claro en su testimonio.

Por ejemplo, como explica Rios (2004), el “modelo *metá-metá*”<sup>358</sup> que provee el candomblé podría explicar que incluso “se puede ser tres al mismo tiempo”, mostrando que “las características y los patrones de relaciones inherentes a los géneros no emanan de la bio-psico-fisiología de los sexos, como sugieren las aproximaciones esencialistas”<sup>359</sup>. En el candomblé hay orixás híbridos, “en términos de sexo, género, erotismo y otras taxonomías construidas socialmente” (Rios 2004:205). Rios desarrolla su argumentación sobre el hibridismo presente en el candomblé presentando al orixá Logun-Edé como arquetipo de esta condición híbrida, atribuyéndole de forma novedosa y provocadora el término de *cyborg*<sup>360</sup>:

[...] Logun-Edé puede ser tomado como un ejemplo de esta categoría de género: un joven *cyborg*. Un ser que pasa de gente a pez; que cuando pez también es caballo, el hipocampo, el híbrido acuático cuyo macho guarda la prole en su vientre; ser que también es pavo real cuando quiere huir de los ataques de los enemigos; un ser que aunque de sexo masculino, no se maneja muy bien con las tareas que caben a los *aborós*; un ser inconforme con los límites impuestos por el sexo biológico y social y que insiste en metamorfosearse de *iabá* para frecuentar los lugares donde sólo ellas pueden ir...[...]

[...] Caminando en esta línea de pensamiento, los seres categorizados como *metá*, tienen la posibilidad o el don de la *mimeses* y de la adjudicación más fluida de características propias de los otros dos modelos de género. Al mismo tiempo la androginia o ambigüedad (ante la falta de repertorios discursivos para traducir la categoría *metá-metá*) pareciera que les confiere la facultad de ejercer especial atracción sobre los “otros”<sup>361</sup>.

Para hablar de “homosexualidades” —en plural— y de posiciones de género en el candomblé, entre el modelo nativo procedente de los cultos afrobrasileños e informado por la mitología yoruba y el modelo vigente en la sociedad mayoritaria,

---

<sup>358</sup> Basado en las consideraciones de Lopes, (2000) citado por Rios 2004:204.

<sup>359</sup> Rita Laura Segato abordó detalladamente esta cuestión en el Xangô de Recife, llegando a conclusiones muy próximas a las que llegará este autor años más tarde. Segato sostiene que en el campo ritual, en prácticamente todas las ceremonias, se mantiene el determinante anatómico independientemente de cómo sea la sexualidad de la persona. Su pensamiento con relación a esta cuestión queda desarrollado en su texto “Inventando a natureza: Família, Sexo e Género no Xangô de Recife”. *Anuario Antropológico* 85, Rio de Janeiro y Brasília, Tempo Brasileiro y EdUnB, 1986.

<sup>360</sup> Término acuñado por Manfred E. Clynes y Nathan E. Kline en 1960, del acrónimo en inglés *cyb[er]* (cibernético) y *org[anism]* (organismo). Hace referencia a una criatura biológica y mecánica a la vez, un superhéroe, un ser humano mejorado gracias a la aportación de la tecnología a la biología, capaz de sobrevivir en un medio extraterrestre.

<sup>361</sup> Refiere Rios que esa atracción puede darse en un sentido positivo (amor, pasión) o como negativos (rabia, indignación o persecución).

Manoel elige este último, elección que puede hacer con total normalidad debido a que él mismo es un actor social que pertenece por igual al universo religioso de los cultos afro y también a la sociedad mayoritaria, de la cual también forma parte.

Introduzco una última cuestión. Le pregunto por qué las mujeres no pueden participar del culto a los eguns, conociendo de antemano que la sociedad que realiza este culto es eminentemente masculina. Esta sociedad, cuya sede se encuentra en la Isla de Itaparica, sería de alguna forma comparable a la sociedad secreta Abakuá, estudiada por Lidya Cabrera, a la que sólo los hombres pueden pertenecer y que excluye también a los hombres homosexuales. El sacerdocio de Ifá y la secta Abakuá son en Cuba las dos tradiciones religiosas de origen africano que rechazan el ingreso de algunos individuos en función del sexo y del género: las mujeres no pueden ser sacerdotisas de Ifá por ser mujeres y los hombres no heterosexuales —ya sean homosexuales o afeminados— (supuestamente) no pueden ser babalawos por esta condición de género y no son admitidos por lo mismo en la sociedad secreta Abakuá.

Por eso me interesaba saber si en Brasil existía algo parecido con relación a la sociedad que practica el culto a los eguns.

¿Por qué las mujeres no pueden participar en el culto a los eguns?

—Cada estado mantuvo sus costumbres. Aquí en Pernambuco ellas solo cantaban, cocinaban y esto no cambió. Pero la sociedad de los eguns es una sociedad super masculina.

¿Los hombres homosexuales sí pueden participar?

—Sí, un homosexual sí. Ellos no dejan de ser hombres. Sus costumbres, su opción sexual es otra historia. Puede ser un marica y miembro de la sociedad de los eguns.

En la explicación concisa de Manoel puedo ver que el género social queda subordinado a la identidad sexual-biológica: por más homosexual que sea un varón, éste no deja de ser hombre y por lo tanto puede participar en el culto a los eguns; por la misma razón, una mujer homosexual que ostentase su masculinidad no sería admitida en el culto a los eguns, porque no dejaría de ser una mujer por ello. Este razonamiento sigue la misma línea de argumentación que la interdicción de las mujeres para recibir la “mano de faca”, aunque ya no tengan la menstruación y hayan perdido la capacidad reproductiva, que es lo que compromete su participación y el origen de la exclusión.



Entre estas cuestiones, el género no es determinante y sí lo es la biología, con lo cual las restricciones serán muy difíciles de levantar si están atadas al cuerpo, al sexo biológico. Si las prohibiciones dependieran del género, que es una categoría socialmente construida, podrían ser alteradas con mayor facilidad ya que las prohibiciones tendrían un carácter relativo y no absoluto.

En el caso de las tradiciones religiosas de origen africano antes citadas que se practican en Cuba, la prohibición de que las mujeres sean iniciadas como sacerdotisas de Ifá está ancorada en el sexo biológico, y en el caso de los hombres, es el género social —el hecho de declararse o ser señalados no heterosexuales— lo que les impide pertenecer a la sociedad secreta Abakuá y también acceder a Ifá como sacerdotes. De modo que en el caso de Cuba, ambas interdicciones no son equivalentes: una podría ser removida, alterada o burlada —la que se refiere a los varones— y la que afecta a las mujeres se establecería con carácter absoluto.

#### 17.3.2 UN PAI-DE-SANTO “POLÍTICAMENTE INCORRECTO”.

El babalorixá Manoel no busca el auxilio de lo “políticamente correcto” para hablar de homosexualidades en el candomblé; su discurso se aleja de esta modalidad discursiva de amplio consenso en la sociedad mayoritaria cuando se habla de temas que pueden herir las sensibilidades —como es el caso de la homosexualidad—. Lo “políticamente correcto” tiene como sentido último no herir dichas sensibilidades y disimular una tensión que pareciera no existir cuando Manoel habla del tema utilizando precisamente las categorías más “políticamente incorrectas”, como “bicha” o “viado”, que son consideradas irrespetuosas en la sociedad mayoritaria y que, viniendo desde su posición como pai-de-santo autodeclarado heterosexual, resultan sorprendentes.

En la sociedad mayoritaria, este lenguaje coloquial, inelegante y vulgar, puede ser utilizado dentro del ambiente ‘gay’ entre personas que se autoidentifican como gays o que tienen relaciones de gran amistad y proximidad con este entorno; entre amigos gays, o entre gays y heterosexuales que tengan una buena amistad está permitido usar estos términos sin que resulten ofensivos, o incluso invirtiendo ese significando, en cuyo caso sería una muestra de cercanía e identificación con este grupo, hay otro “*juego de lenguaje*” —en términos wittgensteinianos—, que tendría la capacidad de transformar el desprecio que estas palabras reflejan cuando son enunciadas desde “otro

contexto”, al que conforman estas relaciones entre pares —gays— o simpatizantes con este mundo, que en inglés se significa bajo el constructo “*gay-friendly*”. Pero cuando estos términos son utilizados por personas que no pertenecen a este ambiente y que se manifiestan abiertamente heterosexuales —como Manoel apunta sobre sí mismo—, pueden resultar y de hecho resultan palabras ofensivas, irrespetuosas y denigrantes; nadie utilizaría para nombrar a sus hijos, ni a sus hermanos homosexuales la palabra “bicha” ni “viado”; probablemente elegiría otras<sup>362</sup>.

Por otra parte, como pai-de-santo de tantos hijos e hijas de santo homosexuales, manifiesta muy poca sensibilidad hacia su estirpe espiritual utilizando este lenguaje tan vulgar, aunque afirme al mismo tiempo, que el candomblé no discrimina a nadie.

Como líder religioso su discurso no rompe radicalmente con el discurso mayoritario referido a la homosexualidad ni aporta grandes novedades, ya que apuesta por la admisión e inclusión genérica de las homosexualidades masculina y femenina sin matices. En la sociedad mayoritaria también hoy en día se construye un modelo inclusivo de estas homosexualidades dentro de un discurso de género “políticamente correcto”, eso sí, con una salvedad: que esta admisión quede condicionada a su inocuidad con respecto a la heteronormatividad dominante.

De modo que, aunque el candomblé adoptó mucho antes —y también mucho mejor y con absoluta naturalidad— la diversidad de categorías, escenarios y posibilidades de género, la sociedad mayoritaria en la actualidad también admite —tarde y a fuerza de vindicaciones de diferentes movimientos sociales, entre ellos el movimiento feminista y también el movimiento LGTB— que los patrones binarios para encasillar la sexualidad y el género referidos exclusivamente a las anatomías de hombre/mujer y haciéndolos corresponder de forma unívoca con lo masculino/femenino han quedado obsoletas. Por ello el discurso del líder del Sítio de

---

<sup>362</sup> En esta discusión es importante señalar que Peter Fry (1977, 1985) uno de los estudiosos más citados cuando se habla de la cuestión de la homosexualidad masculina en los cultos afrobrasileños, señala que la práctica de la homosexualidad masculina activa no configura homosexualidad en la religión afrobrasileira. Cuando hablé con algunos hijos de santo sobre esta cuestión no me manifestaron esta cualidad del homosexual activo como no homosexual, ni relacionaron la homosexualidad con el espacio de los cultos, como Fry, cuando señaló que el culto ofrecía un espacio muy propicio a los homosexuales. Más bien me manifestaron que un hombre que se acuesta con otro hombre es un ‘viado’, independientemente de su posición activa o pasiva dentro de la relación sexual y que quien es ‘viado’, llegó viado al candomblé, porque el candomblé no tiene nada que ver con la sexualidad de la persona. En esta cuestión muchos de mis entrevistados fueron muy tajantes.

Pai Adão no es rompedor ni esencialmente disidente con relación al discurso dominante; no aporta prácticamente nada desde la lógica del candomblé a la sociedad mayoritaria.

No se trata precisamente de que el Xangô no discrimine a nadie y que admita la homosexualidad, sino que en su matriz y en su discurso con relación a la sexualidad el Xangô habla de otra forma, habla de ‘otra cosa’, de sexualidades en tránsito y de un horizonte de género plural, tan plural como las formas en las que la diferencia sexual sea construida y vivida por cada hijo o hija de santo.

Por todo ello eclararse en contra de la discriminación no es suficiente; como líder del terreiro más antiguo de Pernambuco y como pai de santo de una de las casas más sagradas del ámbito de los cultos afrobrasileños, puede mostrarle a la sociedad brasileña y al mundo, que el candomblé tiene otros principios y otro discurso sobre la sexualidad, puede explicar —sin recurrir al catolicismo, que se apoya en una teología radicalmente diferente y excluyente en el campo de la moralidad y la sexualidad—, que el candomblé integra y abraza a todos los seres humanos independientemente de su condición sexual, raza, etnicidad y que por ello todas las homosexualidades, así como las heterosexualidades y las posiciones híbridas en materia de sexo y género son abrigadas en su seno. Esta es una de las aportaciones que este espacio religioso entrega a la sociedad mayoritaria, contribución que ha quedado inscrita en la ciencia antropológica en etnografías y estudios muy diversos, a partir de los cuales se ha alcanzado un mayor grado de entendimiento de la diversidad de formas y expresiones de la sexualidad humana, constituyendo por su amplitud, riqueza y especificidad epistemológica un ámbito específico de estudios: antropología del género.

El discurso del líder del Sítio de Pai Adão —a pesar de algunas destemplanzas discursivas— parece seguir la lógica inclusiva del candomblé. Si así continúa, estará garantizada la apertura del Xangô a todos los hijos de santo, sin que su opción sexual sea algo a tener en cuenta, manteniendo abiertas las puertas de la casa de Iemanjá, un lugar que desde que fuera fundado por una mujer africana llamada Tia Inês, hace más de 150 años, ha sido un lugar de acogida y aceptación, sin límites de raza, clase o condición sexual.

#### 17.4 OTRAS VOCES SOBRE LA HOMOSEXUALIDAD EN EL XANGÔ DE RECIFE.

Aunque tenía la versión “oficial” o “autorizada” de la casa de santo después de hablar con Manoel sobre la homosexualidad en el candomblé y específicamente en el Xangô de Recife, quise preguntar sobre esta cuestión a otros miembros de la comunidad para disponer de otros puntos de vista. Si bien es cierto que dentro de la estructura jerárquica del candomblé la palabra del jefe o jefa del terreiro no se suele poner en cuestión y es la base doctrinal con respecto a la cual se guían los hijos de santo, no quería quedarme sólo con su discurso.

Hablé con una de las iyalorixás más antiguas del Xangô de Recife; trabaja con diversos pais-de-santo y es una mujer muy respetada y querida en la comunidad. Tiene más de 40 años de iniciada y rebasa los 70 años de edad.

Para ella —al igual que para Manoel— el candomblé no puede de ninguna manera discriminar a nadie. Todo el mundo, independientemente de su orientación sexual, tiene derecho y puede entrar en el candomblé, pero hay algunos límites. Veamos cuáles son, según esta Iyalorixá.

Mi primera pregunta es directa y también lo es su respuesta:

¿Cualquier persona, de cualquier tendencia sexual puede entrar en el candomblé?

—Puede entrar. La única cosa que yo quiero es que cuando entre sepa entrar, sepa salir, sepa vestirse y sepa respetar. Para mí es todo igual y que él viva 100 años a mi lado. No hay problema sea quien sea.

Como había advertido en la entrevista con Manoel, en cuanto se toca el asunto de la homosexualidad en el candomblé éste deriva de una forma muy natural —y por ello casi imperceptible— hacia la homosexualidad masculina; es a ésta a la que se le exige un estándar de comportamiento: que se sepa “entrar”, “salir”, “vestir” y “respetar”. La Iyalorixá se refiere a “él”, por eso intuyo que me habla de la homosexualidad masculina. Tomo nota de este detalle y continúo:

Entonces, ¿En el Xangô no hay discriminación?

—No hay, y yo no nací para tenerla; además porque yo tengo hijos. Hasta hoy no sucedió, pero tengo nietos y yo no sé el día de mañana.

La iyalorixá habla y se muestra muy segura en su afirmación; de momento, más que como Iyalorixá, habla como madre y abuela: no le gustaría que si alguno de sus hijos o nietos fuera homosexual le discriminaran por ello. Le pregunto por la placa que hubo en el Sítio prohibiendo danzar a los adéferos.

Ud. conoce entonces esa historia de la placa en el Sítio que les prohibía danzar...

— La historia fue así: pusieron en una placa que estaba prohibido. Todo el mundo lo veía y se marchaba, entonces no había casi nadie en el Sítio... Quien la puso no no lo sé...

La iyalorixá continúa todo el tiempo refiriéndose a la homosexualidad masculina y me revela algo que nadie me había dicho cuando toqué este asunto con algunos miembros de la comunidad: cuando prohibieron en el Sítio que danzaran los adéferos, la gente se fue y el Sítio se quedó vacío. Esta respuesta está en sintonía con algo que Manoel, el líder del Sítio de Adão, me refirió en su conversación: cuando pusieron la placa en el Sítio declarando esta prohibición, el único hombre afectado por esta ordenanza se marchó y se fue a otro terreiro donde hizo —según le consta a Manoel—, una gran contribución; es decir, fue el Sítio quien perdió con la partida de ese hijo de santo —y de todos los que debieron irse—, ya que aunque Manoel habla de “un único afectado” imagino que no se pondría una placa como esa, estableciendo tal exclusión, por causa de una sola persona.

Además de contarme esto, la Iyalorixá me revela una verdad:

Yo escuché decir algo que es una verdad: el candomblé, sin ellos no va para adelante. ¿Sabes? La casa de Carlinha de Neca acabó por eso. Ella no quería y no sé hace ya cuanto tiempo hace que ella no abre las puertas del salón<sup>363</sup>. No sé si finalmente alquiló o vendió el salón. Se quedó sólo con la casa. También estaba la del Sr. Zé de Iansã. Decididamente no entraba ninguno allá y Manoel Rodrigues no acepta poner un santo femenino en un *hombre vestido de mujer*.

Desconozco las casas de santo a las que la Iyalorixá alude, pero menciona con nombre y apellidos al menos dos terreiros que han tenido que cerrar sus puertas después de establecer esta prohibición. Esta es la verdad que afirma: no hay candomblé que

---

<sup>363</sup> Con el *salón* se refiere al lugar donde se baila para los orixás.

sobreviva si rechaza a los homosexuales masculinos, y si lo hace, puede ir preparándose para echar el cierre.

Quiero explicar desde mi punto de vista por qué se produciría esta pérdida de hijos de santo llegando incluso a tener que echar el cierre un candomblé que estableciera hoy en día esta prohibición.

Probablemente una de las causas del vaciamiento que un candomblé pudiera registrar, después de prohibir la entrada de los homosexuales o restringir su ámbito de actuación o promoción, estaría motivado porque es “antinatural” para este culto establecer esta limitación o exclusión: no forma parte de su tradición y mucho menos de su costumbre. El terreiro es una *casa de santo* y el hijo o la hija de santo es un miembro más de *la familia de santo*; arrinconar o repudiar a un hijo o una hija es tan antinatural en la familia de santo —o incluso más— que en las familias biológicas. Otra razón muy importante para entender lo desatinado de tal forma de proceder la dio el babalorixá Manoel, con un apunte crucial: rechazar a un *hijo de santo* es rechazar a su *orixá de cabeça*, y en este caso habría que preguntarse, ¿Quién se atrevería a rechazar a Iemanjá, a Ogún, a Xangô o a cualquiera de los orixás? Esta razón es absolutamente determinante, ya que por ser un culto iniciático y culto de posesión, el *hijo de santo* nace como miembro de una *familia de santo* que está previamente constituida; a través de los rituales de iniciación se introduce en esta genealogía ritual, y cuando incorpora a su orixá, “él es el orixá” mientras éste le habita. Sería impensable que se rechazara a un orixá porque su hijo o hija —en cuya anatomía se encarna— tuviera cualquiera de las orientaciones sexuales posibles si el orixá mismo le acepta tal y como es en el momento en que se apropia de su cuerpo para presentarse ante los humanos.

Ante la irrupción de lo sagrado de una forma tan personificada, los aspectos relacionados con el sexo, la diferencia sexual o el registro de las disposiciones afectivas de quien soporta la hierofanía<sup>364</sup>, no pueden tener relevancia alguna. Si se me permite —y para colocar este asunto en perspectiva comparativa—, sería igualmente irrelevante cuestionar la masculinidad o feminidad del ángel Gabriel que se presenta en el relato del “Anuncio del nacimiento de Jesús” (Lucas 1, 26-38) o la importancia que pudiera tener que fuera una paloma o un palomo la forma que adoptó el Espíritu de Dios

---

<sup>364</sup> Siguiendo a Mircea Eliade (1981:31), una *hierofanía* es “lo sagrado manifestado” o “lo sagrado revelado” independientemente de la modalidad.

cuando descendió de los cielos después del bautismo de Jesús (Mateo 3, 13-17) y se hizo presente. En ambas hierofanías esos aspectos ni interesan ni serían útiles para explicar nada de lo que ocurre, ya que lo que importa —simbólica, teológica y fenomenológicamente— es la irrupción de lo sagrado y no su envoltura<sup>365</sup>.

A esto habría que añadir que el candomblé no es una religión moralizante; al menos no lo es en el sentido en el que lo son otras, que establecen un código moral, unos “mandamientos” que hay que seguir a toda costa para estar dentro de los límites morales que dicta la religión como mandatorios. Si en el candomblé existe un código para regir la conducta, no es precisamente uno a imagen y semejanza o siquiera comparable a “*Los diez mandamientos*”, sino un conjunto de relatos míticos y de *odduns*<sup>366</sup> que ayudan a comprender la vida, mostrando que es compleja, diversa y muchas veces trágica; el candomblé cuenta con un conjunto de sistemas de adivinación que predicen, instruyen y orientan al iniciado para que desarrolle todas sus capacidades como ser humano aquí y ahora. El desarrollo de su vida afectiva, sexual y erótica también está comprendido dentro de los ideales a alcanzar en esta vida. De modo que introducir en el candomblé cualquier restricción hacia la sexualidad o identidad sexual de los hijos de santo sería, por definición —y de acuerdo a la corpus de creencias de este culto— antinatural.

Por otra parte, el terreiro es una unidad doméstica muy peculiar a la cual llegan recursos económicos procedentes fundamentalmente de los hijos de santo. Sin ellos, que son los que ayudan en la manutención de la casa y colaboran con su trabajo gratuito en diversas funciones o realizan aportaciones en especie o en metálico, el terreiro sería deficitario. Cuantos más hijos de santo tenga un terreiro más rico será y más viable financieramente. Es lógico que un terreiro que impida a los homosexuales tener acceso a cualquiera de las actividades y/o funciones que pueden ser desempeñadas en la casa, fuera a la quiebra, dado que es notorio que en los candomblés existe un número considerable de ellos.

---

<sup>365</sup> Para ampliar esta cuestión consultar Mircea Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado* (1981) y Rudolf Otto: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (2001).

<sup>366</sup> Es una categoría que expresa un mensaje, una señal, es un código a través del cual las divinidades transmiten sus mensajes a los seres humanos. Cuando se utilizan los diferentes oráculos, ya sea el juego de búzios o el opelé Ifá, la caída de los búzios o de las nueces que componen el instrumento de adivinación que utiliza el bablawo, son *oddus*, un tipo de mensaje que todavía ha de ser interpretado por el experto en el sistema de adivinación, teniendo en cuenta muchos factores.

Por lo tanto, más que rechazo, hay aprecio por su presencia en los cultos. La iyalorixá me explica las razones por las cuales ella —personalmente— sí los acepta; es interesante que de momento no haya mencionado ni un solo término específico para referirse a la homosexualidad masculina ni femenina, ni en el lenguaje coloquial utilizado en la sociedad mayoritaria, ni utilizando la terminología de los cultos para significar tal posición de género; habla de “ellos”, de “esas personas” sin aplicarles ninguna categoría:

Yo he trabajado con ellos. Uno de ellos es médico y era así: una persona maravillosa, cuidadosa, no podía ni verme con cara de preocupación. También tengo hijos-de-santo, tengo una cantidad enorme de esas personas que no quisieran que yo pisara el suelo, que tienen un gran cariño y respeto por mí; la vida particular de ellos no me interesa. Es lo que ves en todos los candomblé, porque en todos los lugares hay... es lo que más ves hoy en día.

Introduzco una cuestión que me interesa mucho y que desarrollaré en el siguiente punto: los hombres que se visten con ropa de mujer para bailar para sus orixás. Le pregunto sobre ello y le hablo de ambas posibilidades, mencionándole a los hombres y a las mujeres, pero nuevamente la respuesta se centra en ellos:

¿Por qué los hombres que tienen santo mujer se cambian de ropa y se visten de mujer y las mujeres que tienen orixá masculino no se visten de hombre? ¿Por qué el hombre se cambia de ropa y la mujer no?

—Tampoco es en todo toque que los hombres se cambian de ropa con Oxúm o Iemanjá. De manera ninguna. Sólo en la salida de santo o generalmente cuando hay una fiesta grande.

Hay algunas novedades en el discurso de la iyalorixá con respecto al de Manoel: es un discurso autónomo, que no toma como referencia ningún otro universo religioso para defender la presencia de los homosexuales en estos cultos, sino que afirma desde dentro que, de facto, son una parte de la comunidad religiosa. La Iyalorixátampoco utiliza ninguna categoría para nombrar la homosexualidad: Su discurso es cauteloso y es evidente que tiene mucha sensibilidad hacia el tema; ha hablado del mismo como iyalorixá—refiriéndose a sus hijos de santo con gran afecto y cariño— y también como madre y abuela refiriéndose a sus descendientes biológicos.

Dado que la vida sexual de sus hijos no le concierne —como ha dicho—, la cuestión que le interesa es “el comportamiento” y no cuestiones de identidad, ni las



prácticas sexuales que puedan o no tener sus hijos-de-santo o sus nietos o hijos biológicos. Quiere que sepan “entrar”, “salir”, “vestirse” y “respetar”.

En principio estos cuatro comportamientos serían deseables de forma genérica, pero hay uno de ellos que parecería especificar algo concreto, y es el de “saber vestirse”. Sería difícil pensar que lo ha dicho pensando tanto en hombres como mujeres, porque en el candomblé se da por sentado que las mujeres se saben vestir. Al menos yo no he escuchado jamás —ni leído— queja alguna sobre las mujeres y su atuendo. ¿Se refiere la *iyalorixá* a todos sus hijos de santo? ¿Se refiere sólo a los homosexuales? ¿A los hombres homosexuales al igual que a las mujeres homosexuales? ¿A los hombres y mujeres que se asumen como heterosexuales?

Al introducir la cuestión de los “hombres vestidos de mujer”, parece indicar que se refiere específicamente a esta costumbre. Trataré este tema con detenimiento en el siguiente apartado.

Hablé de este tema con un *pejigan* más joven, que muestra abiertamente que no es heterosexual. Me dijo que hoy en día en el candomblé es tan importante la presencia de las mujeres como la presencia de los homosexuales masculinos, porque todos forman parte de la casa de santo:

Si es impensable hoy en día un candomblé sin mujeres danzando en el salón, también es impensable un candomblé en el que no haya danzando junto a ellas un *marica exhibido*<sup>367</sup>, a quien ninguna mujer por más femenina que sea puede hacer sombra. Los dos pertenecen por igual al candomblé. Todos pertenecen al candomblé: la *bahiana*<sup>368</sup>, el homosexual amanerado y súper femenino, el hombre homosexual viril o no, que viene con traje y corbata o con frac, los

---

<sup>367</sup> Me dice en portugués “*bicha fechativa*”, un constructo coloquial de gran expresividad, pero muy difícil de traducir al español con una combinación de dos o tres palabras que pudieran expresar lo mismo. Definiría “*bicha fechativa*” a un hombre homosexual que hace gala de su feminidad, exhibiendo en su performance de género todos los elementos socialmente atribuidos a las mujeres y a lo femenino. El calificativo de “*fechativo*” añadiría un elemento de provocación y también de culmen: si alguien “*fecha*” es porque agota todo lo que se podía esperar y después no hay nada más, o sea, ¡Se acabó el oro!, diríamos en Cuba. En este caso y referido el calificativo a un hombre que baila vestido de una manera rompedora por su proximidad a lo femenino, tendría la connotación de que tal hombre baila con estilo, con exquisitez y a la vez provocadoramente, con la capacidad de deslumbrar y asombrar por ello a los demás. Y es en este sentido en el que me lo dice, como algo positivo, algo exclusivo que el hombre homosexual que opta por exteriorizar de esta forma su feminidad aporta a la parte pública del candomblé: la danza para los *orixás*.

<sup>368</sup> La *bahiana* es el icono por excelencia del candomblé: es la mujer que generalmente se viste de blanco, con un vestido medianamente ceñido en la parte superior, un paño o faja que demarca la cintura y una parte inferior muy ancha, de varias capas almidonadas sostenidas por un *can can* que realza y da volumen al vestido. El vestido suele tener preciosos bordados en la capa superior. Va acompañado de un tocado, un paño en la cabeza cuyo atado es todo un arte; éste puede medir varios metros y se llama *torso*. Este complemento realza aún más la figura de la *bahiana*.

hombres heterosexuales que no danzan o que danzan sin vestirse de mujer y las mujeres que no danzan.

Resulta difícil encontrar un resumen más impecable de lo que el *candomblé* debería ser y de la multitud de formas en las que los *hijos de santo* — independientemente de las anatomías y los géneros— pueden expresarse en el ámbito de los cultos y desarrollar sus performances rindiendo culto a los orixás.

Si la nueva generación de *pais* y *mães de santo* piensan como este *pejigan*, el *candomblé* tendrá mucho que ofrecer a la sociedad mayoritaria, atrapada en un laberinto del que no acaba de encontrar la salida: comprende —despacio y no sin conflicto—, que la sexualidad humana es muy diversa al igual que lo son sus expresiones, admite —todavía con recelos—, que ningún género se corresponde de forma unívoca con una determinada anatomía, pero aún no sabe cómo romper amarras con la heteronormatividad ni con el patriarcado, ni con *lo masculino* o *lo femenino*, que son sus referentes.

El *candomblé*, en esta materia de sexo/género, es “otra cosa” y pareciera que ya ha encontrado la salida del laberinto de las identidades, las sexualidades y las anatomías aceptando la diversidad y acogiendo la diferencia. Pero el *candomblé* aún tiene asuntos pendientes con el patriarcado, que no acaba de ser desalojado del terreiro.

#### 17.5 CUERPO, GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA SEXUAL: CUANDO LOS HOMBRES DANZAN PARA LOS ORIXÁS CON ROPAS FEMENINAS.

Para terminar la discusión sobre la cuestión de la visibilidad de la homosexualidad en el Xangô de Recife quiero referirme a un ensayo de Marta Lamas titulado “*Género, diferencias de sexo y diferencia sexual*”<sup>369</sup>, porque su lectura ha iluminado mi comprensión sobre este tema, así como mencionar a otros investigadores que me precedieron y trataron el mismo asunto.

Después de la arremetida de la academia contra el trabajo de Ruth Landes, el primero que puso sobre la mesa de forma atrevida y valiente la cuestión de los aspectos sexuales o relacionados con la sexualidad y las prácticas transgresoras que ella observó

---

<sup>369</sup> Marta Lamas. Género, diferencias de sexo y diferencia sexual. *Debate feminista*, Año 10. Vol. 20. Octubre 1999.

en los terreiros que estudia, hubo un período —hasta los años 70, según Birman (2005:406) — en el cual:

[...] no parecía haber ninguna duda entre los investigadores en cuanto al carácter moralmente indigno y pernicioso de estas prácticas ‘marginales’, siempre ubicadas fuera de las fronteras de los *buenos terreiros*<sup>370</sup>. A partir de entonces, se inició una recuperación positiva de estas relaciones de género y de prácticas sexuales ‘desviantes’. No fue por casualidad que los estudios en este campo crecieron acompañando los efectos del post-68, y sobre todo por el desarrollo de los estudios de género, referentes principalmente al de mujeres y homosexuales en la vida social.

Peter Fry en 1977, es el primero, después del trabajo pionero de Ruth Landes, en hablar de sexo y de homosexuales en los cultos afrobrasileños.

Birman menciona a continuación una serie de autores que siguieron a Fry, haciendo notar que a partir de los años 80 el número de investigaciones en esta materia aumentan significativamente. Ya no se niega, ni se esconde esta realidad, ni se acusa de falsedad en las observaciones a los investigadores, inculpación que sufrió Ruth Landes.

En el ensayo de Marta Lamas antes citado, al que haré referencia a lo largo de esta exposición, la autora retoma la cuestión de género tal y como ha sido tratada por algunas de las teóricas feministas a uno y otro lado del Atlántico, discutiendo la conceptualización que éstas han hecho del *género* —como herramienta analítica—, señalando que ha habido un “traslape conceptual” entre *género* y *diferencia sexual* que ha obliterado la comprensión de ambas categorías, lo cual ha derivado en una confusión que —nos dice Lamas—, se ha convertido en una de las dificultades del feminismo al trabajar con estos conceptos.

El punto de partida de Lamas es la crítica que realiza Mary Hawkesworth en un ensayo titulado “*Confounding Gender*” (1997) a una lista de autores que han trabajado en la conceptualización del *género* como categoría analítica: Suzanne Kessler y Wendy McKenna (1978) Robert Connell (1987) Judith Butler (1990) y Steven Smith (1992). Sin embargo, al criticar estos trabajos ella misma comete algunos errores al confundir las *diferencias entre los sexos* con *diferencia sexual* (Lamas 1999: 87), incurriendo en una reducción culturalista como la que intentaba señalar y que puede ser tan poco

---

<sup>370</sup> Cursivas más.

esclarecedora como la narrativa que ancla lo femenino y lo masculino en la biología, incurriendo en otro determinismo, en este caso, biológico.

No voy a reproducir aquí toda la crítica de Lamas al ensayo de Wawkesworth, tarea que ha quedado realizada detalladamente por la autora en el ensayo al que me estoy refiriendo, sino que quiero apropiarme de algunas de sus consideraciones con relación a la relevancia de tratar por separado dichas categorías y utilizarlas como herramientas analíticas en el contexto de los cultos afrobrasileños, específicamente en el análisis de la cuestión de la homosexualidad y su visibilidad, porque según lo veo, pueden ser tremendamente útiles para comprender lo que allí sucede.

#### 17.5. 1 EL ORIGEN DE UNA CONFUSIÓN: GÉNERO NO ES DIFERENCIA SEXUAL.

Lo que falta —según Lamas— en la crítica de Hawkesworth a los autores y trabajos que ella menciona es la perspectiva psicoanalítica, perspectiva que le permitiría “distinguir *género*, *diferencias de sexo* y *diferencia sexual*” (Lamas 89), porque:

[...] El psicoanálisis rebasa las dos perspectivas —la biológica (el sexo) y la sociológica (el género) con las que se pretende explicar las diferencias entre hombres y mujeres, pues plantea la existencia de una realidad psíquica, muy distinta de una esencia biológica o de la marca implacable de la socialización.

La autora se detiene brevemente para explicar que hay dos escuelas psicoanalíticas que han tenido gran influencia en la reflexión feminista: 1) la escuela norteamericana, que trabaja con el género y plantea “que las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones del pasado y del presente dentro de la familia y fuera de ella. Dentro de esta corriente “la *diferencia sexual* se reduce a las diferencias de sexo”, asumiendo “lo social como el factor determinante de lo psíquico (Lamas 1999:90)” y 2) la escuela lacaniana — específicamente las psicoanalistas inglesas que formaron parte del grupo feminista que se articula en torno a la revista *m/f*<sup>371</sup>— quienes desarrollaron un proyecto deconstructivista en el sentido más amplio del término, al punto de que “le negó una especificidad fundante al feminismo al cuestionar la idea de la *Mujer*” (Lamas 1999:91).

---

<sup>371</sup> Como señala la autora en una nota al pie, la revista *m/f* se publicó en Inglaterra de 1978 a 1986.

Pasó lo siguiente, según Lamas:

Al criticar la definición patriarcal de “lo femenino” dentro del orden simbólico, las diversas posiciones feministas reconocieron que las diferencias entre los sexos implican no sólo cuestiones anatómicas sino también subjetividades. Las teóricas feministas norteamericanas [...] trataron de encontrar una perspectiva para dar cuenta de lo psíquico capaz de “articularse” con recuentos sociales e históricos sobre las mujeres armados con otras categorías, como las de clase, raza y etnicidad. Por ello, sustituyeron la categoría psicoanalítica *diferencia sexual* por *género*, pues dicha categoría cumplía ese objetivo y les parecía menos compleja que diferencia sexual.

Esta sustitución —que Lamas saca a la luz—, acabó produciendo en las feministas norteamericanas una conceptualización de la categoría *género* que incurre —sin quererlo—, en uno de los reduccionismos antes citados, ya que provoca el olvido “del papel del inconsciente en un sistema total de relaciones que incluye la subjetividad y la sexualidad” y “el género se conceptualiz(a) como una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres”, mientras que “las feministas influidas por el psicoanálisis lacaniano consideran que la determinación sexual está en el inconsciente, vinculada a un proceso imaginario construido de forma individual por cada sujeto. Por eso, el sexo se asume en el inconsciente de cada quién, independientemente de su anatomía.

Al revisar el trabajo de muchos antropólogos que me precedieron en este campo, y a la luz que Lamas arroja en esta cuestión en este ensayo citado, me queda claro que muchos incurrieron en esta misma confusión o solapamiento de las feministas norteamericanas, ya que persisten en el reduccionismo cultural que quedó vinculado a esta conceptualización del género, conceptualización de la cual resulta muy difícil escapar —y de la cual probablemente ni yo misma escape íntegramente—, ya que remite a una división elemental y binaria: *lo femenino* y *lo masculino*, que se erige como “natural” y en torno a la cual se estructuran las actividades simbólicas, los conceptos y la organización de toda la vida social, tal y como ha explicado Pierre Bourdieu, otro autor imprescindible a la hora de comprender las hondas raíces del orden masculino, sus efectos en la vida social y también esos esquemas de ‘pensamiento impensado’ que alimentan y sostienen la heteronormatividad de la vida sexual.

## CAPÍTULO 18. EL CUERPO: TERRITORIO DE LA SIMBOLIZACIÓN SOCIAL Y PSÍQUICA DE LAS RELACIONES SOCIALES HISTÓRICAS.

Es Bourdieu —siguiendo a Mauss—, quien mejor explica por qué resulta tan difícil escapar a ello, desarrollando el concepto de *habitus*, entendido como “*subjetividad socializada*” (Bourdieu 1995:87). Para Lamas (1999:94), este concepto —tal y como ha sido desarrollado por Bourdieu— es el que ilumina la dificultad de salir de la trampa de los reduccionismos biológico y cultural, ya que lleva implícita la perspectiva psicoanalítica que puede ayudar a *desfacer el entuerto*. En diversos trabajos que tratan la dominación masculina, Bourdieu (1998) recurre a la noción de *habitus*, es decir, a esos “esquemas no pensados de pensamiento” para mostrar los mecanismos por medio de los cuales asumimos como “natural” este “orden” que de natural nada tiene:

[...] El orden masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como evidente, y es considerado como “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de estructuras sociales tales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo, y por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes.

Pero, como recuerda Lamas (1999:95), el tratamiento que Bourdieu hace de la noción de *habitus*, hace hincapié en algo que produce la socialización y que a su vez lo inscribe en el cuerpo, lugar donde todo lo social es vivenciado: la “somatización progresiva de las relaciones de dominación de género” y un “trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador” que “impone la masculinidad” a los cuerpos de los machos humanos y la “feminidad” a los cuerpos de las hembras humanas:

[...] El *habitus* reproduce estas disposiciones estructuradas de manera no consciente, regulando y armonizando las acciones. Así, el *habitus* se convierte en un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas toman forma (“se encarnan”) en la actividad de la sociedad.

Con relación al cuerpo, el antropólogo francés especifica que:

[...] Aparece como un ente/artefacto simultáneamente físico y simbólico, producido tanto natural como culturalmente y situado en un momento histórico concreto y en una cultura determinada.

Para Lamas (1999:96), la lectura que Bourdieu hace de la cuestión de género también se queda corta, porque incorpora sólo a medias, las conjeturas del psicoanálisis:

[...] no amplía aspectos clave de la complejidad que provoca la adquisición de *género* en cuerpos sexuados y con inconsciente [...] especialmente al omitir la problemática de las personas cuya identidad sexual va en contra de la prescripción cultural y de los *habitus* de la masculinidad y feminidad.

De modo que para esta autora, sin las aportaciones del psicoanálisis sobre “las diversas formas de recepción del mandato de la cultura en la psique individual” (Lamas 1999:96), ningún análisis sobre la cuestión de género quedaría abordada en toda su complejidad, ni escaparía del reduccionismo social o biológico, en el que han tropezado muchos estudios.

### 18.1 CONSTRUYENDO UN NUEVO *HABITUS* EN EL NUEVO MUNDO.

Instalando este conjunto de conceptos, categorías y advertencias, en el espacio religioso estudiado, y asumiendo con Bourdieu y Mauss que el *habitus* remite a un contexto histórico y a una cultura determinada, hay que regresar al contexto y a la historia de la esclavitud en Brasil, donde se produjo —según lo veo yo—, un desajuste entre el *habitus* de género impuesto por el grupo dominante y el *habitus* de género de los africanos cautivos desde sus respectivas sociedades originarias. Ni lo que denominamos dentro de las teorías feministas *género*, ni lo que desde la perspectiva psicoanalítica lacaniana denominamos *diferencia sexual*, estaban contruidos en un mismo *habitus de la masculinidad y feminidad*. Hay un tiempo en el que estos grupos radicalmente separados por su estatus en la sociedad coexisten sin mezclarse. Tampoco están mutuamente referenciados porque la esclavitud *deciviliza* (Meillassoux 1990) “al otro” a quien se niega el derecho de pertenencia a la sociedad civil, porque pertenece a su amo, quien lo adquirió por un precio fijado en el mercado de los esclavos, y por ello tiene de forma unívoca todos los derechos sobre “su propiedad”. Por lo tanto, en un determinado tiempo histórico, precisamente por ese estatus de *extranjero absoluto* (Meillassoux 1990) y de no-miembro de la sociedad civil (Meillassoux 1990), los esclavos y los afrodescendientes tendrán que construir su mundo, sus relaciones de género, su identidad sexual, sus consensos o acuerdos con relación a las posibilidades de expresión de su diferencia sexual —dramáticamente limitada por la desexualización y la despersonalización que sufren—, es decir, construir su *habitus* de género al margen de la sociedad mayoritaria, con los retazos del *habitus* de las culturas de origen que quedaron fijadas en la memoria individual y colectiva y adaptándose al nuevo contexto

y a las nuevas circunstancias, asumiendo también las exigencias del grupo dominante, en unas condiciones de extrema opresión.

La cosmovisión religiosa probablemente ofreció al africano esclavizado en el Nuevo Mundo la brújula para orientarse en el mapa de nueva realidad, desde la cual tuvo que construir un campo inédito de representaciones que no era idéntico al originario africano ni tampoco era el del grupo dominante. La mitología de los orixás oriunda del mundo yoruba, donde el género no era una categoría predominante y la senioridad era el criterio que ordenaba la estructura familiar y social (Oyewumi 1997, Matory 1994), proveyó a los esclavos de un conjunto de significaciones sobre la identidad y la sexualidad que fueron adaptados al nuevo contexto, a la vida en los barracones y senzalas, caracterizada por la privación casi absoluta y por la imposibilidad de ejercer cualquier uso autónomo del cuerpo o del sexo, ya que “su cuerpo” era “propiedad de otro”. Analizando en estos términos el proceso de incorporación del esclavo y sus descendientes a la sociedad brasileña, podemos considerar la enorme complejidad y singularidad de ese “*habitus* en construcción” de la población afrodescendiente.

En ese contexto, es imposible que los *habitus* de la masculinidad y la feminidad del grupo esclavizado discurrieran por el mismo camino que en la sociedad mayoritaria (Cf. Segato 2003). Como no hay todavía una sociedad compactada ni un tejido social del cual formen parte todos los componentes étnicos de la embrionaria nación brasileña, coexisten varios *habitus* de género en el mismo espacio geográfico y social.

Para los afrodescendientes, las nociones de género y la construcción de la diferencia sexual se producen en un contexto social de trauma colectivo, causado por la esclavitud y de confinamiento de los esclavos; la expropiación del cuerpo del esclavo es el correlato de la expropiación de los derechos del ejercicio de la sexualidad individual, de la negación del género social, porque el esclavo no tiene ninguna prerrogativa social que vincule su cuerpo a ningún rol, ni a ningún estatus que no sea al de “pieza” adquirida por su amo o de herramienta de trabajo. En la sociedad esclavista, el cuerpo del esclavo es producido culturalmente como un artefacto “para otro”, ya fuera placer o rendimiento económico. Hombres y mujeres esclavos y sus descendientes biológicos tendrán que reinventar su historia, construir su propio espacio en la sociedad y reinterpretar las categorías en torno a las cuales van a organizar su mundo, y es aquí



donde entra en juego la religión, el culto a los orixás, como el lugar desde el que se comienzan a configurar todas las relaciones: familiares, sociales, de género y también la construcción de la diferencia sexual. Si admitimos con Durkheim que la religión es una especie de diccionario de la sociedad, podemos leer en cada uno de los mitos de los orixás los significados que esa comunidad estaba imaginando y construyendo expresando en ellos los valores e ideas en torno a las cuales comenzaron a organizar sus comunidades en el mundo.

Si es bien cierto que hoy en día el candomblé es una religión abierta a todos los grupos sociales y a todos los grupos étnicos, y que gracias a esta estrategia de inclusión no sólo ha sobrevivido, sino que se ha expandido a nivel global (Segato 1995, 2007), no podemos perder de vista el contexto histórico en el cual se origina esta práctica religiosa —la sociedad esclavista— ni la comunidad en la que se originó: la población afrodescendiente. Si hoy el candomblé es una religión abierta a todos, sin fronteras de etnia y clase, en sus orígenes fue una religión de esclavos —y de negros—, y el terreiro primigenio probablemente estuvo dentro de una senzala o debajo de un iroko, en el monte. Esta realidad es indiscutible e ineludible para comprender las cuestiones que aquí planteo.

Los dioses de este panteón singular, con sus vidas azarosas y sus identidades híbridas, ofrecieron un amplio espectro de posibilidades con respecto a las cuales reconstruir un conjunto nuevo de significaciones en el Nuevo Mundo, y esas identidades de los orixás se caracterizan por su carencia de esencialismo, por su ductilidad, por su ambigüedad y porque transitan por un laberinto de géneros que no se corresponden en absoluto con “lo femenino” y “lo masculino” tal y como el patriarcado los había configurado e inscrito en el *habitus* de género de la cultura dominante.

## 18.2 DECONSTRUYENDO LAS NOCIONES ESENCIALISTAS DE GÉNERO Y SEXO EN EL CAMPO RELIGIOSO AFROBRASILEÑO.

Logún-Edé —el joven *cyborg* que definiera Rios (2004) no es ni femenino ni masculino, ni gay ni transexual, ni valiente ni cobarde, es “otra cosa” o un conjunto de “todas las posibilidades”, un ser que utiliza, según le convenga y en cada situación

específica, las posibilidades que su cuerpo le ofrece. Iemanjá es el arquetipo de la maternidad y a la vez puede ser omisa en el cuidado de los hijos, que son entregados a otra madre de adopción para que los cuide. Segato desarrolla estas ambigüedades inherentes a casi todos los orixás (1995:413), profundizando en este código peculiar inscrito en el discurso mítico; sirva como otro ejemplo de esta indeterminación la figura de Orixalá, que la autora sintetiza como sigue:

[...] Orixalá: la autoridad de la edad y la sabiduría, paciente y benigno con todos, que no tiene, sin embargo, ninguna forma de poder efectivo y por eso su voluntad es ignorada. Cuando su paciencia, después de mucho tiempo, se agota, su procedimiento es el castigo. El legalismo formal (encarnado por Iemanjá) la ofende; y el espíritu de justicia (encarnado por Iansã) la agrade. Orixalá representa la ética existente, presente, pero omisa.

Es en este universo ambiguo, antiesencialista por definición y plural, se construye la subjetividad y la visión propia del mundo de las comunidades afrodescendientes, donde las prácticas religiosas, sociales y culturales, necesariamente discurren por otros derroteros de género, identidad y construcción de la diferencia sexual.

Por ello, imponer en este contexto “lo masculino y lo femenino” como oposiciones binarias contrastadas y excluyentes, no permite apreciar la riqueza de este espacio cultural y simbólico, y reducir las prácticas sexuales a la heterosexualidad o la homosexualidad es igualmente reduccionista (Cf. Segato 2003). Por esta misma lógica, los hombres en el candomblé no danzarían *vestidos de mujer*, ¿De cuál mujer? ¿De Oxúm, que representa la dulzura, el encantamiento y la zalamería, o de Iansã, la viril guerrera que con una mano levanta la espada y con la otra el rabo de caballo sujeto a un puño de hierro mostrando su poderío y se mueve segura en el mundo de los *eguns*<sup>372</sup> que aterrorizan a Xangô?

Lo que ocurre en este espacio religioso es más bien lo siguiente: cada hijo de santo, aprovechando el espacio que le ofrecen estos cultos, donde ni los mismos orixás tienen su identidad atada a la biología ni al género tal y como es construido por el discurso hegemónico mayoritario, basado en la oposición masculino/femenino que sacraliza y naturaliza el orden masculino, exhibe y manifiesta en su cuerpo —territorio donde puede manifestar como sujeto individual y único las emociones, deseos, dolores

---

<sup>372</sup> Espíritus de los muertos.

y goces—, y refleja en su performance de género los trazos de lo que es y de cómo se asume como sujeto con género, sexo e identidad, revelando algo que ha sido producido en el inconsciente, donde recepciona y procesa los mandatos culturales relativos al género. Por ello, cuando danza para los orixás, su performance es única: cada hijo de santo, al margen de su anatomía y de la forma o destreza con la cual maneje el cuerpo, transforma éste en territorio donde se inscriben —a la vez— lo biológico, lo psíquico y lo cultural, en un espacio liberado de las constricciones y mandamientos coercitivos de la sociedad dominante, y expresa su vínculo con su orixá de cabeza —que es también un orixá único— en una danza que es un espectáculo de enorme belleza —desde el punto de vista estético— y de un potencial emotivo y catártico descomunal, en medio de un ritual que a nadie deja indiferente.

Leer la actividad que desarrolla un hijo de santo cuando baila para su orixá como una performance cifrada en términos binarios que remiten a la biología varón / hembra o a lo social dominante construido como femenino/masculino, sería equivocar la lectura de lo que se observa, lo cual conduciría irremediabilmente a confusiones importantes de las que ni siquiera algunos de los miembros de la comunidad religiosa escapan, ya que en el siglo XX y XXI, la comunidad religiosa candomblecista ya compartía —esperemos que no plenamente—, el *habitus sexuado* y *sexuante* de la sociedad mayoritaria que había sacralizado el orden masculino. Este apunte resolvería —de paso—, la paradoja de la placa que en la casa de Iemanjá, prohibía danzar a los adéferos, colocada por una mujer —la iyalorixá Joana Batista— y que se retira gracias a la petición de un hombre, un Mayor de la marina de visita en el terreiro.

Siguiendo a Butler (2000) podríamos decir que hablar de homosexualidad en el candomblé es tan poco transparente como hablar de heterosexualidad en el candomblé, ya que ambas son categorías que tienen la función de controlar el erotismo, de describir, autorizar, o reprimir, como lo hacen todas las categorías de identidad, y podríamos afirmar con Bourdieu (1998) que se presenta como tarea urgente impugnar el *habitus* de género que naturaliza lo masculino y lo femenino como ámbito al cual deben estar “naturalmente” referidas todas las disposiciones de las anatomías en las que se encarna lo humano.

En el siglo XXI, en sociedades que siguen naturalizando y guardando el orden masculino (Bourdieu), manteniendo la desigualdad y afianzando los estereotipos de

género, resignificados en un lenguaje “políticamente correcto”, hay que tener en cuenta que utilizar vocablos “políticamente correctos” para hablar de esta cuestión no resuelve el problema de fondo ni supera la dificultad evidente para admitir algo que la antropología ha demostrado en el estudio de las culturas y de cómo estas construyen los roles de género: que no existe una correcta y universal correspondencia entre sexo y género (Casares 2012:55).

Seguimos transmitiendo estereotipos de género irracionales en nuestros discursos que refuerzan el *habitus* de género que naturaliza lo masculino y lo femenino, y conviene recordar como ha expresado Rosa Cobo (1995:66) que:

[...] El primer mecanismo ideológico, burdo pero muy eficaz, que apunta a la reproducción y reforzamiento de la desigualdad por género es el estereotipo. Éste puede definirse como un conjunto de ideas simples, pero fuertemente arraigadas en la conciencia que escapan al control de la razón.

Las llamadas “sociedades occidentales” en el siglo XXI no acaban de abrirse a la inclusión de diferentes formas de estar en el género y a diferentes formas de construir e imaginar la diferencia sexual. La antropología tiene mucho que decir en este campo<sup>373</sup>, ya que hay etnografías que recogen los múltiples roles de género que algunas culturas han elaborado para que todos los cuerpos, todas las, anatomías y todas las sexualidades encuentren su lugar en la sociedad, sociedades llamadas hace años “primitivas”, de las cuales tenemos todavía mucho que aprender. Las categorías occidentales masculino/femenino resultarían tan estrechas en vocabulario *hopi-navajo*, como en el campo religioso afrobrasileño;

Es en este contexto religioso —antiesencialista por definición—, que sabe bogar en la ambigüedad y en la contradicción, donde pueden comprenderse en toda su plenitud las palabras del babalorixá entrevistado, para quien el *candomblé* es un espacio de apertura a todas las identidades, a todos los géneros, a todas las diferencias sexuales y a todos los cuerpos, y ésta —según lo veo yo— es la contribución más valiosa y novedosa que el espacio religioso afrobrasileño puede aportar a la sociedad mayoritaria en esta materia donde, como refiere Lamas (1999:99) “poco a poco gana terreno una concepción no esencialista de los seres humanos”.

---

<sup>373</sup> Aurelia Martín Casares (2012:56) señala en “*Antropología del género. Culturas mitos y estereotipos sexuales*” la gran aportación del trabajo de Will Roscoe (2000) por su estudio de los roles de género en los grupos nativos norteamericanos, que le hizo merecer el Premio Margaret Mead de la American Anthropological Association.



# PARTE X

---

LA FIESTA DE SANTO: EL REENCUENTRO QUE MITIGA LA NOSTALGIA DEL  
ALEJAMIENTO.



## CAPÍTULO 19. CUANDO LOS ORIXÁS REGRESAN A LA TIERRA.

El culto a los orixás proviene de un universo religioso extremadamente complejo. Dominique Zahan, especialista en Historia y religiones del África negra nos explica que, a pesar de la enorme diversidad de formas en las que pueblos, etnias y culturas africanas expresan sus creencias religiosas, hay cierta unidad en torno a las ideas. Según el citado autor, si hay algo que marca la esencia de la espiritualidad africana es<sup>374</sup>:

[...] considerarse a la vez como imagen, modelo y parte integrante del mundo, en cuya vida cíclica se siente profunda y necesariamente inmerso.

De modo que<sup>375</sup>:

[...] no es para «agradar» a Dios o por amor a él por lo que el africano «reza», implora y hace sacrificios, sino para realizar su mismidad y el orden en el que se encuentra implicado.

Señalo estas peculiaridades de la espiritualidad africana para remarcar su sentido terrenal y su referencia radical respecto a este mundo.

Hablando sobre la actitud del africano frente al *Ser supremo*, Zahan<sup>376</sup> afirma algo que resulta verdaderamente sorprendente y extraño comparado con el punto de vista de cómo se ha elaborado en occidente la categoría “*Dios*”, a la cual sería equiparable:

[...] Aspira, ciertamente, a convertirse en Dios; algunos de sus ritos incluso le conducen a ello. Sin embargo, no abandona nunca su condición humana; no asciende al cielo puro para gozar allí en paz de la visión beatífica. Antes bien, obligará a Dios a volver a la tierra, a aproximarse de nuevo a él y a descender sobre él para divinizarlo. De esta manera, el lugar favorito de la visión beatífica del negro sigue estando en la tierra.

Esta descripción se corresponde absolutamente con lo que sucede en el culto a los orixás cuando estos bajan a la tierra y habitan a los humanos mediante el trance y las danzas de posesión. Esta relación tan estrecha entre las divinidades y los hombres hacen que entre ambos se establezca una relación de dependencia mutua, en la cual es impensable que lo uno exista sin lo otro. Los orixás no son eternos y, a diferencia de

---

<sup>374</sup> Dominique Zahan. Espiritualidad y pensamiento africanos. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 15.

<sup>375</sup> Op.cit. p. 15s

<sup>376</sup> Op.cit. p. 37s



otros dioses cuya existencia se desarrolla al margen de los humanos, en la filosofía de las religiones de África Occidental, los dioses podrían morir si se extinguiera el culto que les rinden éstos.

Esta relación tan íntima entre las divinidades y los seres humanos es el corolario de otro asunto muy recurrente en la mitología africana: hubo un tiempo en el cual Dios y los hombres compartieron el mismo espacio. Así lo explica Zahan<sup>377</sup>:

[...] Dios vivía en otro tiempo con los hombres (o bien los hombres vivían en el cielo junto a Dios. Después por culpa de los incidentes surgidos entre cohabitantes, Dios tomó la resolución de alejarse de los humanos.

Sin embargo, nada tiene que ver este “alejamiento de Dios” con relación a los hombres con la “caída” o con “la expulsión del paraíso” que aparece en la religión cristiana, sino que la “distancia” o el “alejamiento” es la condición necesaria para que exista un diálogo entre ambos:

[...] La separación del cielo y la tierra, la de Dios y los hombres, constituyen sin más el término medio que permite al pensamiento captar la comunicación entre estas realidades. Para que se pueda establecer un diálogo entre ellas, la «distancia» se hace indispensable. El pensamiento no puede, en efecto, justificar la existencia de intermediarios sino a partir del momento en que una solución de continuidad separa a los correspondientes.

De manera que, en este universo religioso codificado en la mitología de los pueblos del África occidental, el alejamiento de Dios es un alejamiento que funda “la religión como comunicación”:

[...] la época de la religiosidad del hombre no es en absoluto el tiempo cuando Dios vivía en la «aldea» de los terrícolas, sino el tiempo siguiente, cuando Dios perdió sus características terrestres y humanas para vivir alejado del hombre.

Siguiendo a Zahan podríamos decir que este “alejamiento” provoca una nostalgia de Dios que es el fundamento de la espiritualidad africana; una nostalgia mutua, porque Dios también añora el tiempo en el que vivió en la tierra junto a los hombres. Esta concepción de las relaciones entre las divinidades y los seres humanos determina el extraordinario potencial expresivo y comunicativo de las religiones

---

<sup>377</sup> Op. Cit. P. 35

africanas, y el trance y las danzas de posesión serían algunas de las manifestaciones más expresivas de este vínculo.

Esta es la base de la cosmovisión que los esclavos africanos trasladaron al Nuevo Mundo y que se ha ido transmitiendo de generación en generación; una cosmovisión religiosa que los esclavos y sus descendientes en la diáspora —superando el oprobio de la esclavitud y los prejuicios raciales anclados en esta historia de violencia, dolor y opresión extrema— consiguieron guardar, reinventar y preservar.

#### 19.1. TRANCE, DANZA Y *PERFORMANCE* RELIGIOSA.

Que después de 400 años de esclavitud estas religiones de origen africano hayan conseguido sobrevivir, expandirse y atraer a personas de todos los grupos étnicos y clases sociales y de tantas nacionalidades y realidades, ajenas en todo a esta herencia étnica africana, es algo verdaderamente extraordinario. En el siglo XXI, el culto a los orixás cuenta con millones de adeptos en todo el mundo y traspasa todas las fronteras culturales y étnicas.

La familia de santo sigue creciendo, incorporando al linaje ritual de los antepasados nuevos hijos e hijas de santo, iyalorixás, babalorixás, ogães, ekedes, que enriquecen las casas de santo. La manifestación de los orixás a través de la danza y el trance continúan atrayendo a millares de personas a los cultos como espectadores o simpatizantes, dándose incluso casos de posesión de los orixás en algunos espectadores ajenos en todo a estas tradiciones. Hasta tal punto llega el potencial expresivo, comunicativo y emotivo que se desata en estas ceremonias.

Esta parte pública de las ceremonias de candomblé, cuando se canta, toca y baila para los orixás, es un rasgo distintivo de estos cultos, y es —probablemente— lo más conocido de las ceremonias religiosas por parte de los no iniciados. Escenas referidas a estas celebraciones han sido recogidas por la literatura y el cine y es también un tema recurrente en los documentales y reportajes sobre la cultura brasileña. De hecho, la estampa de una mujer negra o mulata ataviada con las ropas propias del culto a los orixás y engalanada con sus vistosos collares es hoy en día una imagen singular y reconocible de la sociedad brasileña; su representación es un elemento típico de la

“marca Brasil” y su imagen en una tarjeta es la postal más emblemática de la cultura afrobrasileña.

La enorme belleza, espectacularidad y emotividad de estas danzas, acompañadas del ritmo de los tambores sagrados y de los cantos a los orixás, seduce a millones de curiosos y simpatizantes, y ha ocasionado que algunos terreiros hayan sido considerados lugares de interés histórico y cultural, quedando señalados de tal manera en las guías turísticas.

Esta apertura de los cultos al exterior ha tenido gran impacto en la dinámica religiosa, ya que la fiesta de santo se ha hecho cada vez más pública, vistosa y teatral. La elegancia y originalidad de la indumentaria, la cuidada elección de los complementos, las telas y bordados, consiguen que la *performance* religiosa sea de gran belleza.

Cada *hijo de santo* procura vestirse con las mejores galas para bailar para sus orixás y se siente protagonista de la fiesta de santo cuando participa en la rueda de los danzantes. Siguiendo el *xirê*<sup>378</sup>, cada hijo de santo baila para su orixá, los movimientos manifiestan algunas de las cualidades de éste y su cuerpo realiza un repertorio único de gestos; por ello la *performance* de cada hijo de santo es única, de la misma forma que es único el orixá que fue asentado en su cabeza el día de la feitura.

---

<sup>378</sup> El *xirê* es el orden en el que son invocados los orixas en las ceremonias de candomblé; orden riguroso que siguen las danzas y cantos a los orixás, comenzando por Exú, orixá mensajero, enviado para llamar a todos los demás orixás. Este orden sufre algunas modificaciones en el culto de Umbanda.



*Hijas de santo vestidas para la fiesta de Oxúm; años 70. Foto cedida por la iyalorixá Maria Luiza da Silva (Luiza D'Oxúm).*



*Toninho D'Oxúm danza para Oxúm el día de la fiesta de este orixá en el terreiro de Lydia Alves, su mãe de santo.*

Si hace años estas religiones eran consideradas religiones de barracón, adscritas a barrios suburbanos y degradados, cuyos miembros eran fundamentalmente afrodescendientes de clase baja y extremadamente pobre, hoy en día el candomblé es una opción religiosa abierta a todo el mundo, sin fronteras étnicas, de clase social o nacionalidad. Este hecho ha contribuido enormemente a su expansión y a que cada vez más personas de clase media y alta se inicien en estos cultos.



*Toniho D'Oxúm, en la "Salida del Presente de Oxum", del terreiro de Lydia Alves. En la cesta que lleva sobre la cabeza están los regalos de este orixá, que serán entregados en un río o manatíal, por ser Oxúm la dueña de las aguas dulces. La fiesta se celebra en el mes de julio. Foto: Aída Esther Bueno Sarduy.*

Como consecuencia de esta expansión del candomblé a todas las capas sociales, unido a la movilidad social creciente de la población afrodescendiente, la fiesta de santo se está convirtiendo cada vez más en un espectáculo donde la prosperidad se puede percibir de muchas formas: en la riqueza de la indumentaria de los hijos de santo, en la cantidad de animales que pueden ser sacrificados cuando hay matanza, en la duración de las fiestas y en la abundancia de comidas y bebidas para los asistentes. Cada terreiro pone en marcha todos sus recursos para que en la fiesta de santo no falte nada.

Los orixás a quienes corresponden las danzas, ropas y *performances* más vistosas —todo ello unido a lo atractivo de su personalidad—, han ido ganando prestigio entre los asistentes y se han convertido en los predilectos de la mayoría de quienes toman la decisión de iniciarse en esta religión. Oxúm, Iemanjá, Iansã, Oxalá, y sobre todo, Xangô, son los orixás más populares dentro del candomblé y los que más hijos tienen iniciados. A la vista de esto puede decirse que se está generando un proceso de retroalimentación entre la creciente popularidad de estos orixás específicos y el deseo de los novicios a entregarle su cabeza preferentemente a estos y no a otros orixás menos populares, algunos de los cuales ya no tienen prácticamente hijos.

Otro asunto muy interesante que surgió a lo largo de mis estancias etnográficas fue la cuestión de la costumbre de vestir ropas femeninas por el hijo de santo que tiene un orixá femenino, al margen de su sexo, siendo habitual encontrar a hombres danzando con ropas femeninas. Hay un gran debate sobre cómo se introdujo esta costumbre en el Xangô de Recife y muy especialmente en el Sítio de Pai Adão, un terreiro muy tradicional donde no estaba permitido que los hombres danzaran con estas ropas femeninas.

Le pregunté al babalorixá del Sítio por este asunto y le interpele con relación a la antigüedad de esta costumbre. Como quedará evidenciado en una parte de aquella conversación que a continuación reproduzco, para Manoel, la costumbre viene de mucho antes, pero con la modernidad algo ha cambiado: las ropas que han exagerado y se ha extremado todo el atuendo con el cual, específicamente los hombres, danzan para los orixás.

Papai, la costumbre de que los hombres usen ropas femeninas cuando danzan para orixás femeninos, ¿Es una costumbre reciente aquí en el Xangô en Pernambuco?

—No. La Iemanjá de Zé Ogã ya danzaba con una saya. La Iemanjá de mi tío cuando llegaba pedía una saya, y la gente no se la ponía. La Iemanjá de mi abuelo (Adão) en determinados momentos usó ropas femeninas, pero en aquella época era sólo el personal del Sítio quien participaba, no había nadie de afuera, sólo estaba la gente de casa.

Mi padre no caía en trance; él era ogã. Después, con la gente jeje<sup>379</sup> la cosa tomó un carácter de exhibicionismo, entonces los hombres<sup>380</sup> se retrajeron un poco y ya no se atrevían a vestir a una Iemanjá, a una Oxúm, porque los homosexuales hacían eso

<sup>379</sup> La nación jeje (djedje) identifica en Brasil al pueblo afrodescendiente con raíces dahomeyanas.

<sup>380</sup> Se refiere a los hombres autoidentificados y reconocidos como heterosexuales.

naturalmente y hay un refrán que dice “quien se junta con puercos se mancha el cuerpo”, y esto fue determinante para que los hombres no usaran más ropas femeninas en orixás femeninos. Todas las personas que hemos vestido en cuanto a hijos de santo se refiere —todos— si no eran homosexuales, tenían una vida ligada a la homosexualidad. Eso es algo que nosotros como Sítio de Pai Adão, dejamos a criterio del santo. Si quiere usar esa ropa, puede. No es una ropa toda, es una saya de bahiana.

¿Y esa costumbre viene desde los tiempos de Adão?

—Si. Viene y muchas otras personas ya la usaron. Pero por ejemplo, el turbante no era como el que ves hoy: no tenía esa especie de oreja que usan hoy. Era solamente un paño amarrado en la cabeza. Por eso es que yo digo, que lo que determinó que los hijos de santo de las casas de candomblé usaran más esa ropa fue la presencia de los homosexuales, que comenzaron a usar esos turbantes y ropas femeninas, y eso fue suficiente para que muchos otros siguieran ese camino...

Entonces según Ud. es una costumbre importada de los jeje... ¿Y ahora? Porque Toninho de Oxúm cuando vino se vistió con ropas femeninas para Oxúm.<sup>381</sup> Otra cosa, ¿El Sítio alguna vez tuvo ritual jeje?

—Yo puedo asegurarte que aquí nunca hubo ritual jeje, porque todo ha sido pasado de generación en generación. Toninho no fue quien trajo esa novedad. El podría decir que fue el primero de la casa de mi abuela (Lydia Alves) en usar ropas femeninas, pero no fue ni el primero ni el único en Pernambuco. Otras personas ya la usaban siendo homosexuales o no. El Sr Neris ya usó mucha ropa femenina; era hijo de Iansã. Cuando Iansã venía, se ponía hasta la ropa de Dora, que era la hija de él, o entonces tenía una ropa preparada para él.

Yo escuché decir que su tío Malaquíás, que era un hombre muy rudo y masculino, se ponía una saya para danzar para Iemanjá...

Si. A veces le ponían un paño atado, pero no exactamente una saya. Las Iemanjás aquí danzaban como si estuvieran cogiendo una saya. Pero la gente no tenía valor para ponerle una saya a un hombre de ese, porque cuando él se recuperara del transe y se viera con una saya hubiera roto todos los ilús.

Varias cosas me sorprenden en esta conversación, y una de ellas es la consideración de que la costumbre de que los hombres usen ropas femeninas es una especie de repertorio estético importado de la nación Jeje. La otra es que nuevamente el babalorixá insista en la conexión entre la homosexualidad masculina y el uso de ropas femeninas, como si fuera un signo distintivo, y que además, me explique claramente que los hombres. Es evidente que hay también implícito en su discurso connotaciones cuanto menos prejuiciosas, o incluso, homófobas. Al decirme que ‘los hombres’ no usaron ropas femeninas para que no les confundieran o relacionaran con la

---

<sup>381</sup> Le hago esta referencia específica porque estuve con él en la fiesta de Oxum en el terreiro de Lydia Alves, y uno de los hijos de santo de Lydia se vistió para Oxum con ropas femeninas.



homosexualidad, desdice mucho de lo que Segato consideró sobre la matriz de sexualidades en tránsito, que sería el discurso propio de estos cultos y especialmente del Xangô de Recife que ella conoció 30 años antes de que yo llegara a este terreiro. Yo no vi exactamente lo que ella describió (Segato 1995, 2003). He visto un Xangô que comparte con la sociedad dominante muchos de los prejuicios sobre las sexualidades no homologadas por la heteronormatividad dominante.

Los grandes hombres heterosexuales del Sítio de Adão no bailaron con ropas de mujer; el babalorixá me deja eso muy claro. También me deja claro que esa no es una costumbre originaria del terreiro, sino una importación de otra de las naciones del candomblé, la nación jeje. Una vez introducida esta costumbre, nadie pudo ponerle puertas al campo y ahora ellos dejan que cada hijo de santo decida cómo se viste.

Ante estas manifestaciones tan contundentes me resultaba ineludible preguntarle a alguna de las autoridades de la nación jeje en Pernambuco sobre esta cuestión de las ropas para bailar para los orixás. No hay duda de que es un tema muy importante dentro de los candomblés, ya que hoy en día las fiestas de santo son espectáculos muy visuales, donde se cuida la parte estética de la fiesta de santo; los hijos e hijas de santo se producen y se visten con las mejores galas para danzar para los orixás. En esta rueda de hijos de santo que danzan para los orixás, los hombres que se visten con ropas femeninas resultan muy llamativos y a veces tienen performances espectaculares.

Conversé sobre el asunto con un pejigan de la nación jeje en Pernambuco. Su visión sobre este tema está en las antípodas con relación al discurso de Manoel, el babalorixá del Sitio de Pai Adão. Le pregunté por el uso de la saya en los hombres cuando danzan para los orixás.

De acuerdo con mi conocimiento el uso de la saya en la nación jeje entre las personas de sexo masculino viene de una tradición muy antigua, o sea, desde los inicios de siglo XX, pues mi bisabuelo de santo, Tata Fomutinho ya usaba saya cuando Oxúm se incorporaba en él, y la entrada del pueblo jeje en Brasil ocurrió a mediados del siglo XVII. [...] nosotros somos vistos como pueblos descendientes de una nación rica: rica por nuestra cultura, y también porque nos preocupamos por nuestra apariencia, por nuestras ropas tanto en las fiestas como en el día a día de nuestras *kwé*<sup>382</sup>, también por los buenos modales al recibir a los que frecuentan nuestras casas, y por la abundancia de la mesa a la hora de servir... Por estas y otras razones el pueblo jeje ha sido visto como arrogante, hecho que en ningún momento

---

<sup>382</sup> Kwé es el nombre dado a la casa de santo o roça entre los jeje.



nos llevó a abandonar nuestros ritos, mitos y costumbres. Es cierto que para cultivar nuestros ritos tuvimos que pasar por muchos problemas. Como por ejemplo, el uso de la saya por los hombres, principalmente entre los años 30 y 60, años de la dictadura militar, años del Estado Novo, cuando se nos prohibió el uso de la saya por tratarse de una afrenta a la sociedad machista brasileña. Entre los jeje o *mahi*<sup>383</sup>, no solamente los *voduns*<sup>384</sup> femeninos usan saya, sino todos ellos cuando se incorporan. Nunca hemos necesitado esconder eso a nadie.

Aquí en Recife, los egbás (yorubas) en determinados momentos, en los momentos de la represión, usaban *abadó*<sup>385</sup>, para representar una saya, un artificio que para nada configuraría el heterosexualismo de nadie. Lo importante en mi visión es que no tengamos que engañar a ningún orixá o vodun, en la vestimenta por causa de que su hijo sea hombre e hijo de un vodun femenino, y sí hacerle estar bien, que se sienta bien y que nos del placer de su presencia en nuestras humildes kwé.

Es evidente que entre los homosexuales el brillantismo del uso de la saya se torna más claro, incluso porque saben manejar estas ropas. También conozco hombres heterosexuales que también saben lidiar con estas ropas sin ninguna timidez cuando son incorporados por sus orixás y voduns.

Cuando le explico que el babalorixá del Sítio de Pai Adão me dijo que fueron los jejes quienes trajeron esa costumbre me responde:

Creo que el uso de la saya pertenece a todas las naciones de candomblé, sólo que aquí vemos casas que por causa del machismo y la falta de cultura se permiten criticar a aquellas otras casas que mantienen la tradición. En Recife más específicamente, las casas mahi fueron víctimas de ese machismo. En el inicio de la década de los 40, Fausto de Oxúm, que era nagô (egba), de la raíz del Sítio de Adão, ya que era nieto de Baiana do Pina, Fortunata, usaba saya cuando era incorporado por Oxúm, siendo nagô, y bajo la mirada de la policía, que en aquella época que lo reprimía todo, e incluso fue preso varias veces, pero nunca dejó de usar una saya para Oxúm. En los inicios de los años 60, aún en el período militar, Fausto cambió de nación, y pasó a ser de la nación jeje-mahi y ahí sí, él y todos sus hijos de santo de sexo masculino pasaron a vestir saya en sus orixás y voduns ya fueran estos masculinos o femeninos o sus hijos o hijas hombres o mujeres.

Es conocido por todos que las religiones afrodescendientes son acogedoras, acogen a sus hijos y adeptos sin ver por qué opción sexual cada uno optó. Decir que en determinadas naciones los hombres no usan saya porque son hombres (heterosexuales) es la más pura expresión del prejuicio. ¿Cómo se puede decir hoy en día que en esta o en aquella casa no se una saya en sus hijos hombres? Yo mismo presencié, vi y oí a Iemanjá en el Sítio de Pai Adão raspada en un hijo hombre danzar con saya el día de su *dijina*, y me refiero al Sítio por ser la casa más tradicional de Recife de la nación nagô en Pernambuco. [...] entre los mahi esa moneda no circula... nosotros somos aceptados como personas, como seres humanos creados para vivir felices, y nuestras sayas no nos

<sup>383</sup> Otra forma de nombrar a los pueblos jeje- mahi, de lengua ewé.

<sup>384</sup> *Voduns*: Nombre genérico para las divinidades en los pueblos jeje-mahi, equivalentemente a orixás, en la nación nagô.

<sup>385</sup> El *abadó* es un paño que se ata en la cintura por encima de unos pantalones anchos, tipo bombachas.

dejan ni más ni menos masculinos y sí dejan a nuestros voduns como ellos fueron y se vistieron cuando estaban en la tierra, como manda nuestra tradición y de la forma como nos enseñaron los más viejos.

Después de estas manifestaciones del pejigan de la nación jeje queda claro que la cuestión que hay diferentes visiones en el candomblé sobre la cuestión que aquí discutimos, no sólo de las visiones de género complejas y de las identidades fragmentadas e híbridas sino también de la penetración del discurso heteronormativo en lo más profundo de las casas de santo. La construcción del género y la aceptación de las múltiples formas de construcción del género y la diferencia sexual, tal y como explica Lamas (1999) y el códex afrobrasileño presente en los cultos que describe Segato (2003), están presentes en estos discursos, y coexisten con el orden masculino que emana del patriarcado fundacional de la sociedad dominante —como señala Bourdieu (1997)—, no renuncia a su supremacía y se encarna allí donde lo social y lo cultural se hace carne, en cada cuerpo, traspasando cualquier frontera.

Como afirma Birman (1985:5), no existe una autonomía tal que permita que el candomblé, a pesar de su matriz de sexualidades complejas y en tránsito, pueda mantener a salvo a los fieles de los otros sistemas de representación y sistemas de valores de la sociedad circundante:

[...] la identidad social construida en el plano religioso se relaciona inevitablemente con otros sistemas de representaciones de nuestra sociedad, articulando valores en el plano moral, social y político. Vale decir que el candomblé no posee esa envidiable autonomía y poder simbólico de generar para sus fieles un sistema suficiente para las múltiples inserciones en la sociedad; tampoco se constituye como religión de salvación, al estilo protestante que instituye para sus fieles una ética que explica sus formas de estar en el mundo. Establece, sin embargo, con las otras ideologías presentes en la sociedad una cierta relación que, apropiándose de determinados temas, privilegiando algunos y negando otros...

Es cierto que hay prejuicios en el candomblé y específicamente en el Xangô de Recife sobre el uso de ropas femeninas por los hombres; también hay voces que aprecian en esta costumbre algo muy diferente y completamente desconectado de la sexualidad de los hijos de santo y su anatomía. Hay —en términos bajtinianos— una pluralidad de voces y discursos interrelacionados, preguntas y respuestas como las que aquí he proporcionado.

Corresponde a los hijos e hijas de santo del siglo XXI que conocen y se relacionan de alguna forma con todos estos discursos propios y ajenos, religiosos y profanos, dominantes y disidentes sobre la sexualidad y el género, construir un sistema de valores abierto donde ambos —hijos de santo y orixás— se encuentren plenos y absolutos a la hora de expresar a través de la performance religiosa y que en sus vidas cotidianas los hijos e hijas de santo puedan mostrar su verdadero ser, sin limitaciones ni constricciones que violenten la libre expresión de la condición humana, en la cual están llamados a sentirse realizados.

## CAPÍTULO 20. EL CONOCIMIENTO QUE LOS ANTIGUOS NO REVELARON: LA REDUCCIÓN DE LOS ORIXÁS VENERADOS EN EL XANGÔ DE RECIFE.

El conocimiento sobre los rituales de iniciación religiosa, que son verdaderamente complejos y variados —ya que comprenden desde la botánica ritual necesaria para conocer en el monte las plantas que serán utilizadas en el ritual de iniciación, el conocimiento de los cantos sagrados que son imprescindibles para tomar cada hoja que tendrá como ingrediente el amacé, conocimientos sobre la forma específica de sacrificio de cada animal que entrará en la matanza, el procedimiento para realizar las incisiones en la cabeza y otros lugares del cuerpo del iniciado donde serán depositados esos axés vegetales, animales y minerales, con las invocaciones requeridas—, se ha ido perdiendo con cada babalorixá, iyalorixá, *babalossayn*<sup>386</sup> que fallece. De ahí procede el sentimiento de pérdida irreparable que sienten los miembros de estas religiones, descrito por Carvalho (1987), pues resulta muy difícil suponer que algún babalorixá o iyalorixá antiguo hubiera podido transmitir todo su conocimiento siquiera a alguno de sus hijos de santo o a cualquiera de los asistentes a las ceremonias. Se da el caso de que incluso algunos sacerdotes o sacerdotisas, deliberadamente, se llevaron a la tumba algunos de los “secretos” de las iniciaciones de los orixás más rigurosos, por temor a que los que les sobrevivieran no hicieran las cosas tal y como deberían ser realizadas, según manda la tradición.

Por ser estas religiones ‘iniciáticas’, esta pérdida de conocimiento resulta desastrosa para el mantenimiento de la tradición en general y muy en particular para preservar el conocimiento de los rituales de iniciación de los orixás menos populares, ya que estos se pierden o mueren cuando ya no queda quien sepa hacer la ceremonia de *feituría*. De hecho, en la actualidad sólo un pequeño grupo de orixás se veneran, habiéndose perdido el conocimiento sobre los rituales de iniciación de muchos de ellos que las generaciones más jóvenes desconocen totalmente, ya que no han visto a ninguno de sus hijos en vida, e incluso ni siquiera han escuchado mencionar sus nombres. Algunos de mis entrevistados consideraron estos dos aspectos entre los cambios más significativos que habían observado desde los tiempos de su iniciación: por una lado, la reducción del número de orixás que tienen hijos iniciados, y por otro, la

---

<sup>386</sup> El *babalossayn* es la persona encargada de recolectar las hojas sagradas; un cargo muy importante, de enorme responsabilidad, ya que sin las hojas no se puede hacer casi nada, o nada en el candomblé.

sofisticación actual en el atuendo de los hijos de santo, ya que en otros tiempos la ropa utilizada para danzar para los orixás era más sencilla, tanto en el caso de los hombres como de las mujeres.

Sobre la primera cuestión, uno de los más antiguos miembros de la comunidad de santo se manifiesta muy decepcionado. Con casi 80 años conoció hijos de casi todos los orixás hoy casi extintos y les vio danzar en la casa de su mãe de santo. Hoy no lo ve. Se muestra incluso incrédulo con relación a que la manifestación de los orixás hoy en día sea auténtica. Piensa que en la actualidad el candomblé se ha vuelto más que nada fiesta y exhibición. Así me lo transmite:

Hoy en día todo es mentira. El santo ya no se manifiesta en la gente hoy en día. Hoy lo que hay es mucha exhibición. Mi mãe de santo tenía hijos de muchos santos: de Xangô, de Iemanjá, de Oxúm, de Odé, Obaluaiê, y más. Hoy en día es difícil ver un Odé, pero en casa de mi mãe de santo los veías. Creo que hoy en día la gente trabaja con Oxúm y Xangô, con el santo que destaque más; la gente quiere destacar, mostrarse y exhibirse. Hay mucha exhibición de santo. Nadie quiere ser hija de Nanã, de Obaluaiê, ni de Oxalá, que son santos viejos. En aquellos tiempos veías santos viejos, tan viejos, que ni podían danzar. Incluso Xangôs viejos y Iemanjás viejas. Paizinho mismo tenía una Iemanjá, que yo mismo me reía y lo comentaba con Raminho porque ambos la conocíamos como la palma de nuestra mano; cuando la Iemanjá de Paizinho bajaba y lo poseía lo sentaba en el suelo y lo dejaba ahí, moviéndose para un lado y para otro en el suelo de tan vieja que era esa Iemanjá. Hoy en día todos los orixás son iguales porque la gente aprende a danzar igual. En la casa de mãe el iaô nunca ensayaba ni tampoco se ensayaba el nombre del santo. Hoy en día todo es enseñado, por eso no ves más *tonada de santo*<sup>387</sup>, ni *dijina*<sup>388</sup>. Hoy en día no lo ves más. Hoy en día yo no creo más. Se enseña a danzar y se enseña toda la parafernalia de santo. Antiguamente el santo hablaba y daba ejemplo, la gente lo veía, nosotros lo veíamos... [...] Ahí tienes a Porfirio que tiene el brazo cortado porque *le dio una banana a Ogún*<sup>389</sup>; le dio un dolor tan grande en el brazo que se lo tuvieron que cortar. Tienes a Zé do café, que acabó todo quemado porque Iansã le dijo que arreglara su vida (por los gestos de mi entrevistado deduzco que se refiere a que esta persona llevaba una mala vida, muy desordenada sexualmente hablando y Iansã le apercibió para que cambiara). La santa vino y le dijo: “arregla tu vida” y él dijo: “eso es mío no es de ella” (refiriéndose a su sexo), “que ella guarde lo de ella y yo guardo lo mío”. Un día ella (Iansã) lo cogió y cuando lo poseyó lo sentó en el fuego y ¡Pronto! Hoy en día no ves más esos ejemplos.

<sup>387</sup> La tonada de santo es un canto nuevo, único, del orixá que está naciendo. Por ello no se ha escuchado antes.

<sup>388</sup> La *dijina* es el nombre por el cual el hijo o hija de santo será conocido dentro del ritual después de su iniciación. Este nombre exclusivo, es revelado por el mismo orixá y está formado por el nombre conocido del orixá acompañado de una cualidad específica de éste. Según la tradición, este nombre es revelado en el momento de la iniciación y es escuchado por primera vez en ese momento. Nadie lo conoce previamente, ni siquiera quien lo va a llevar. La *dijina* es una “prueba” de que el orixá mismo está aceptando la cabeza del iniciado. Es por ello un momento de cierta tensión, ya que todos esperan que el orixá revele su nombre cuando el iaô cae en trance.

<sup>389</sup> No se refiere a la fruta, sino a un ‘corte de manga’ que esa persona le hizo a Ogún; un gesto obsceno que se hace levantando un brazo en forma de L frente al pecho y golpeando con el otro brazo en la zona anterior del codo.

En este testimonio tan interesante y lleno de detalles nos muestra que, en efecto, la gente antigua siente que el *candomblé* ya no es como era antes y que una de las cosas que ha cambiado es la reducción de los orixás, pero no solo eso sino cómo cada orixá se manifiesta a través de la danza. Antes no solo había más número de orixás, sino que cada orixá tenía su propio repertorio de gestos y existían orixás jóvenes y viejos, algunos danzaban y otros casi no podían por su vejez. Hoy en día nadie quiere a esos orixás que no bailan, que no destacan en la fiesta de santo, donde todos buscan protagonismo. Obviamente, una Iemanjá como la que nos ha dado a conocer este entrevistado, que de tan vieja tenía que bailar sentada, no es un orixá que destacaría en una rueda de santo.

Sobre la cuestión de las ropas, cada vez más sofisticadas y caras, un *pejigan* de la nación jeje, me dijo lo siguiente:

“En las ropas que usan los hijos de santo hoy en día podemos percibir profundamente esos cambios en la moda, mirando documentos como los de Pierre Fatumbi Verger en las décadas por él estudiadas. Hoy hay un verdadero desfile de escuelas de samba durante un xiré, no sólo por parte de aquellos que frecuentan los cultos, sino en las propias vestimentas de nuestros dioses”.

Como puede apreciarse en este testimonio, y como puede comprobar cualquiera que asista a estas ceremonias, hoy en día hay una auténtica exhibición de ropas espléndidas en muchos *toques* o fiestas de santo y se cuida cada detalle. Hombres y mujeres cuidan todos los detalles de su atuendo y personalizan su vestimenta. También la confección de los collares se ha sofisticado y son cada vez más parecidas a obras de arte realizadas en bisutería. Por ejemplo, los hijos de Oxúm, diosa de las aguas dulces y dueña del oro, potencian en sus trajes y complementos el uso del amarillo en todas sus tonalidades e imitan joyas de oro para mostrar la “riqueza de Oxúm”, tal y como puede apreciarse en el vestido de Toninho D’oxúm, en la fotos anteriores.

Con relación al otro aspecto —la reducción de los orixás que se veneraban antiguamente y los que se adoran actualmente—, expongo a continuación dos listas con los nombres de los orixás a los que se rendía culto en el Sitio de Tía Inês en los años 30 y en los años 90 del pasado siglo respectivamente: la primera fue recogida por Fernandes<sup>390</sup> en la década de los 30 y la segunda por Dantas Pereira en los años 90:

---

<sup>390</sup> Fernandes, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: Investigação sobre os Cultos Negro-Fetichistas do Recife*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1937; p. 62. En Zuleica Dantas Pereira: “O terreiro Oba Ogunté: Parentesco, sucessão e poder”. Dissertação de Mestrado, UFPE, Recife, 1994.

Gonçalves Fernandes (1937:62)	Zuleica Dantas Pereira(1994:67)
1. Exú	1.Exú
2. Ogun	2.Ogun
3. Oxê-ossí (Odé)	3.Odé
4. Otim	4.Obaulaiê
5. Iroco	5.Nanã
6.Oxú-marí	6.Euá
7. Abaluayê (S. Sebastião)	7.Obá
8. Nanan-burucú ( madre de Abaluayê)	8.Oxúm
9. Yê-uá (otra encantada de las aguas)	9.Yemanjá
10. Obá (Nuestra Señora de los Placeres, Guerrera)	10.Xangô
11. Oxum (dueña de las águas dulces)	11.Yansã
12. Yemanjá (dueña del mar)	12. Orixlá
13. Yamassí	
14. Dadá	
15. Baianênyn	
16. Onanminhã (padre de Xangô)	
17. Xerê	
18. Xangô	
19. Oyá o Yamessan (Santa Bárbara)	
20. Orixá-lá (padre de todos los orixás)	
<i>En el Sítio de Pai Adão se sigue preservando el culto al orixá iroko (árbol sagrado, a Olofin y a Orumilá, estos dos traídos de África por la fundadora del terreiro Obá Ogunté, Tia Inês.</i>	

Como expliqué anteriormente, el tema de la reducción del número de orixás a quienes se rinde culto y a quienes se inician hijos de santo surgió en repetidas ocasiones cuando pregunté a los miembros de la comunidad por los cambios más importantes que habían notado dentro de los cultos. Así que me interesé mucho por el mismo y mantuve sobre ello una conversación muy interesante con el babalorixá de las dos casas de santo estudiadas. Conociendo que es el orixá quien elige a sus hijos y que son los distintos oráculos los que han de determinar —sin género de duda— si esa atribución es correcta, antes de realizar la ceremonia de feitura, me dispuse a preguntar por el ritual de iniciación y más específicamente por el proceso de atribución del orixá dueño de la cabeza a la persona.

Después de esta conversación llegué a la conclusión de que la reducción de los orixás —además de la cuestión de la falta de conocimiento de algunos sacerdotes y sacerdotisas actuales—, guardaba una estrecha relación con las motivaciones que hoy en día tienen quienes se acercan al candomblé a la hora de tomar la decisión de iniciarse en este culto, y por la fascinación que algunos orixás en concreto ejercen sobre ellos. Siguiendo algunos de los planteamientos de la sociología de las religiones, referidos al cambio religioso que tiene lugar en la modernidad, se examinan bajo el “paradigma de la secularización”, muy en boga en los años 60 y 70 las especificidades de estos cambios, para intentar determinar si dichos cambios son, como señala Bastian (1997:147) “fruto de la crisis de la modernidad, y expresión de una nueva conciencia religiosa dentro de la modernidad”.

Estos cambios a los que hicieron referencia algunos de mis entrevistados podrían encuadrarse también dentro del proceso de “recomposición de lo religioso” referido por Bastian (1997:147) que tiene lugar bajo la acción de un sujeto religioso que tiende a adaptar la doctrina a sus preferencias en el contexto de una modernidad ideológica que impacta también en el ámbito religioso. Los efectos se dejarían sentir especialmente en el ámbito urbano y se manifiestan en “la posibilidad que propician de construir prácticas y creencias al gusto del iniciado”, como señala este autor.

Hoy en día han cambiado muchas cosas en el Xangô de Recife; algunos de estos cambios son muy significativos. A continuación reproduzco una selección de la entrevista con el babalorixá Manoel, donde él me explica cómo y en qué sentido han



cambiado los motivos por los cuales una persona decide iniciarse en el culto a los orixás y por qué algunos orixás son más deseados y populares que otros.

## CAPÍTULO 21. EL IAÔ: VIEJAS Y NUEVAS MOTIVACIONES PARA HACER LA FEITURÍA.

Le pregunto directamente al babalorixá Manoel, líder actual del Sítio de Pai Adão por los motivos que antes y ahora llevan a una persona a tomar la decisión de iniciarse en el candomblé.

Manoel, antiguamente, unos 20 o 25 años atrás, ¿cuáles serían los motivos principales para la iniciación de una persona?, ¿qué era lo que llevaba a las personas a iniciarse en el Candomblé?

—Hubo fases, hubieron épocas. Un ejemplo: mucha gente entró más por cuestiones de salud. En todas las épocas, lo que más llevó a las personas a la iniciación fue la salud<sup>391</sup>. Hubo una época en que las personas querían prepararse para asumir la religión y hasta asumir cargos dentro de la casa<sup>392</sup>. Eso no era solamente un deseo de la persona, eran muchos los terreiros que iniciaban realmente por cuestiones de salud; esto en todas las épocas. Hace 5 años yo hice una indagación entre la gente más antigua<sup>393</sup> y noté que la incidencia mayor era realmente... “yo estaba muy enfermo y mi pai de santo hizo una obrigação<sup>394</sup> para mí y me inició”. Otros: “yo estuve muy enfermo y el santo me lo pidió, y yo lo hice”. Entonces, la mayor avalancha de personas iniciadas, lo hizo por cuestiones de salud.

¿Y este mismo motivo continúa estando presente hoy en día?

—No. A pesar de que aún existen muchas personas que se inician por salud, hoy hay un número muy importante de personas que se inicia por vanidad. Yo diría que un 40% está por salud y el otro 60% está por la vanidad de ser una persona de santo, ser una persona iniciada, y también el pai de santo quiere enriquecer la casa con mucho iaôs<sup>395</sup>, con muchos hijos<sup>396</sup> y los inician hasta por cuenta propia, para tener a esas personas dentro de la casa como iniciados, confirmados, o de ogãs<sup>397</sup>.

<sup>391</sup> Quiere decir problemas de salud, generalmente enfermedades desconocidas o de difícil tratamiento por parte de la ciencia médica.

<sup>392</sup> Se refiere la expresión “casa” al Ilê (que traducido del yoruba quiere decir, casa) o “casa de santo”, es decir, el lugar donde se realizan las ceremonias religiosas afro-brasileras, donde se inicia el neófito y a la cual permanece vinculado el iniciado por el resto de su vida religiosa. Allí participa asiduamente en diferentes actividades, rituales, o lúdicas, y mantiene estrechos vínculos con sus “hermanos de santo”, “pai (padre) o mãe (madre) de santo” y las diferentes personas que tienen cargos y/o autoridad dentro de la casa.

<sup>393</sup> La antigüedad en este caso se refiere a la edad religiosa, o sea, el tiempo que lleva de iniciada la persona dentro de la religión.

<sup>394</sup> La traducción literal sería “obligación”; en este caso, significa ofrenda ritual, como deber, como algo mandatorio, imprescindible, y necesario. Es una exigencia de la divinidad, por eso es “obligatorio” hacerlo. Cuando se realizan de forma correcta e según lo exigido por éstas, el creyente podrá recibir, después de este acto propiciatorio, recibir el auxilio, la protección o el favor de la divinidad. Igualmente el incumplimiento de una obligación religiosa puede conllevar el castigo de forma directa, o en cualquier caso, quedar fuera de la protección de la divinidad.

<sup>395</sup> Nombre que se le da a los iniciados, inmediatamente después de su iniciación; después del primer año de obligaciones rituales se le llama “filho o filha de santo”, es decir, hijo o hija de santo.

<sup>396</sup> Hijos de santo.

<sup>397</sup> Ogã, es el nombre que reciben hombres que tienen cierta autoridad dentro de la casa de santo; es un título honorífico que reciben en ocasiones hombres vinculados al terreiro y que apoyan financieramente a la casa de santo. Pueden ser elegidos por el jefe del terreiro, o puede ser “levantados”, es decir, llamados directamente por la divinidad a través de la posesión. Después de las obligaciones rituales correspondientes, entre las cuales no se

Y ese proceso de iniciación ¿quién lo decide? Me refiero a antes y hoy... ¿el deseo de la persona o el oráculo<sup>398</sup>?

—Antiguamente el oráculo y el oráculo mismo. Hoy ya no es más así. El oráculo es muchas veces lo que ya está en la cabeza del pai de santo, de la mãe de santo.

¿Y antiguamente sí?

—Sí. Antiguamente sí. El oráculo decidía, el orixá<sup>399</sup> decidía. El orixa de la mãe de santo o pai de santo venía y decía por qué él necesitaba iniciarse y a veces él ya *virava*<sup>400</sup> en el santo, entonces era el propio santo quien pedía que esa persona fuera *feita*, pedía su iniciación. Hoy no, hoy la gente ya “juega” sabiendo cuál será el resultado del juego, para entonces iniciar a la persona. Tanto es así, que las casas tradicionales, que todavía tienen un oráculo verdadero, tienen pocas iniciaciones, solo inician en último caso.

Este cambio, ¿Ud. Considera que es realmente notable?

—Notable, notable; sin sombra de duda.

Las respuestas del babalorixá son tremendamente sorprendentes y revelan algo importante: en los terreiros tradicionales, a los cuales él mismo representa, no son frecuentes las iniciaciones, ni se puede elegir el orixá *a la carta*, pero fuera de estos terreiros tradicionales parece haber una corriente de iniciaciones que se rigen por la voluntad o el deseo de los aspirantes, al punto de condicionar la respuesta del oráculo a las preferencias de los neófitos.

---

encuentra el “raspado” de cabeza (catulagem), ni el “sundidé”, o baño de sangre requerido en el ritual de iniciación, que se derrama en la cabeza raspada del iniciado, durante el ritual de iniciación.

<sup>398</sup> Me refiero al “juego de búzios”, o sea “jogo de búzios” (búzio quiere decir caracol; una concha de mar; se les llama también cauríes). Es la forma por excelencia de comunicación de “odums” o “recados” dentro del santo. El juego está formado por 21 caracoles, abiertos por detrás, de los cuales se usan solamente 16. pueden caer abiertos o cerrados, indicando cada una de las posibles combinaciones un mensaje determinado, dependiendo del “orixa”, o santo que esta siendo consultado. Mi informante utiliza, -siguiendo mi pregunta- la palabra “oráculo” en múltiples ocasiones, pero debo advertir, que este es un término académico, no del lenguaje que se usa habitualmente dentro del santo. En este contexto, la única palabra que se usa para llamar a esta forma de consulta es “juego” (jogo, en portugués).

<sup>399</sup> Nombre genérico por el que son llamadas las divinidades africanas en el campo religioso afro-brasileño. A continuación se puede especificar de qué orixá se está hablando, mencionando su nombre: Iemanjá, Oxum, Xangô, Nanã, etc.

<sup>400</sup> Quiere decir que caía en trance de forma inminente.

## 21.1 LOS ORIXÁS PREDILECTOS: OXÚM, XANGÔ, IEMANJÁ Y IANSÃ.

Continúo con la conversación; quiero saber su opinión con respecto a algo que había observado en Cuba y de lo cual había hablado con algunas santeras, santeros y babalawos cubanos: la preferencia de la gente por algunos orixás. Manoel me responde lo siguiente con respecto a esa predilección:

—Hay muchas personas que quieren ser de Xangô, muchas queriendo ser de Oxúm, muchas queriendo ser de Ogún. Así que aquí no es muy diferente de Cuba. Prácticamente son cuatro o cinco orixás como máximo, los que se disputan ese cariño de la gente. La mayoría de las personas de aquí son de Xangô, de Oxúm, Iemanjá, y Oiâ (Iansã); esos son los cuatro orixás fuertes aquí en Pernambuco. Ves pocos hijos de Nanã, pocos de Obaluaiê, y todavía hay algunos de Ogún, que es el quinto en esta historia. Creo que estadísticamente Ogún estaría en el quinto lugar. Comienzas con Oxúm, Iemanjá, Xangô, e Iansã. Esos cuatro puedes encontrarlos aquí por montones. Es increíble esa realidad aquí en Pernambuco... ¡Parece que en los navíos negreros sólo vinieron esos orixás!

Me sonrío ante una expresión tan simpática y le pregunto:

¿Ud. tiene alguna explicación para esto?

—Es muy difícil dar una explicación para la mayoría de las casas. Tendría que hacer un análisis de la tradición y de lo moderno. Antigualmente encontrabas muchos hijos de Obaluaiê, de Nanã y de Ogún; Oxalá también tenía muchos y hoy encuentras pocos. En la mayoría de los terreiros modernos son ellos quienes determinan los orixás. Si tienes el rostro redondo, tienes dinero y llegas a casa de él, vas a recibir Obá, porque quizás no hay un Obá en la casa; si falta en la casa un hijo de Oxosse, entonces ella es de Oxosse.

Entonces, ¿No es determinado por el oráculo?

—No. Lo que nosotros hacemos aquí en el Sítio es lo siguiente: si yo juego y existe algún tipo de duda, hay que seguir jugando. A veces las personas tienen un orixá de tradición, de herencia, que le marca. Te vas y regresas, tomas un *banho de abô*<sup>401</sup> y se hace una nueva consulta, porque está dentro de la tradición. Ahí se consulta nuevamente y se pregunta, ¿de quién es ese Xangô que ella carga? ¿lo heredó de alguien de la familia? Y esa Oxúm, ¿están en el mismo espacio? ¡Porque en el mismo espacio no pueden estar! Entonces vas descubriendo y de repente ves que este es de herencia, entonces, se queda. No sale de tu vida, solo sale de la cabeza. Te quedas rindiendo culto a los dos, pero solo uno es el dueño de la cabeza, para que yo llegue a esa conclusión hago todo eso, para que yo no estropee la vida de los demás. Por eso voy, veo, hago, consulto, etc.

---

<sup>401</sup> En un baño ritual con hierbas sagradas que puede tener varias finalidades, la cura espiritual o física. Es indicado por las entidades espirituales consultadas.

## 21.2 EL PELIGRO DE CEDER A LAS PRESIONES Y TROCAR UN ORIXÁ.

Manoel me advierte con gran dramatismo del enorme peligro que entraña atribuir erróneamente un orixá a una cabeza que no le pertenece. Le pregunto qué ocurriría en tal caso:

¿Qué consecuencias podría tener para una persona que le pongan como dueño de la cabeza un orixá que no le pertenece por error?

—Vamos a pensar en un hijo de Oxalá a quien atribuyan un orixá que lleva sal y aceite en la cabeza<sup>402</sup>. Aquí en Recife hay mucha gente; yo conozco historias que no me atrevería ni a escribir, específicamente la de dos personas que realmente estropearon sus vidas, o a quienes se las estropearon. A veces sucede esto. Por ejemplo, mi mãe de santo (se refiere a Das Dores) era hija de Oxalá, sin embargo, quien la poseía muchas veces era Xangô; pero a la hora de hacer la obrigação de ella, Xangô salía y quien asumía era Oxalá. Otro ejemplo, Doña Santa do Maracatú (una de las iyalorixás más conocidas de Recife) era hija de Oxúm para la gente, pero el dueño de su cabeza era Oxalá. Como era hija de Oxalá no podía usar en su cabeza ni sal, ni aceite y cosa alguna; la gente tiene que tener responsabilidad con esto. Pero hoy en día, con la modernidad, que hasta se hacen juegos de búzios por ordenador, eso puede llevar a mucha gente a *tener la cabeza trocada*<sup>403</sup>. Con certeza... [...] nosotros tenemos ese cuidado de no *trocar* la cabeza de la gente; la responsabilidad es muy grande. Puedes ver que dentro de la alta cúpula del Sítio de pai Adão yo soy el más joven. La gente se ríe cuando digo eso, pero sí, soy el más joven. No hay nadie más joven que yo. Por fuerza de las circunstancias soy el babalorixá, pero el resto de las personas son más viejas que yo. La responsabilidad nuestra es muy grande, mantener la tradición de la casa, decir la verdad, mantener una seriedad. Rescatar y mantener la tradición de la casa para nosotros no es fácil.

Entonces, ¿Qué pasa si alguien llega diciendo que es hijo de Xangô, que quiere ser hijo de Xangô y los búzios dicen que no es de Xangô?

—Yo le digo a él que no y no lo hago bajo ninguna hipótesis. Pensemos que él sea de Xangô pero quiera hacerse Oxúm, como la mayoría de los homosexuales, quienes prefieren ser de Oxúm, el va a llegar diciéndome: mira, yo soy de Oxúm porque mi abuelo era de Oxúm y su orixá se quedó conmigo... o entonces me dice: yo tuve un sueño con una mujer muy linda toda vestida de amarillo... me puede contar cualquier historia. Pero yo soy un psicólogo. Todo pai de santo es consciente de su papel como psicólogo. Yo tengo que tener ese valor y decirle que no, tengo que tener esa psicología. Dentro del orixá yo intento hacer todo lo posible por no equivocarme. Quiero tener tranquila mi conciencia y quiero dormir tranquilo. Si yo sé que no puedo matar un gallo encima de la cabeza de Iemanjá, ¿por qué iría a hacerlo? Si te equivocas sin tener la intención el orixá puede comprender eso y te puede perdonar. ¡Pero eso es diferente!

<sup>402</sup> Oxalá es un orixá que no puede tener en sus comidas rituales ni sal ni aceite de dendé. Ni siquiera se pueden mezclar las vasijas o los utensilios de cocina que se utilizan para hacer las comidas votivas de Oxalá con las demás orixás que sí reciben aceite de dendé, pimienta o sal. Por eso su vajilla, ollas y cucharas de madera están totalmente separadas del resto.

<sup>403</sup> Tener la cabeza cambiada es recibir un orixá erróneo como dueño de la cabeza.

### 21.3 INICIARSE EN LAS CASAS DE SANTO TRADICIONALES: UNA SALVAGUARDA.

Estuvimos conversando durante casi dos horas sobre el tema. El babalorixá me contó diversas historias de las terribles consecuencias de atribuir erróneamente un orixá a una persona; también insistió en la presión que sufren muchos pais y mães de santo hoy en día para satisfacer a quienes quieren un orixá de antemano, sin saber si el orixá les ha elegido como sus hijos. Me cuenta que en algunos casos esta atribución errónea puede llevar a la persona a la locura o incluso a la muerte y que por eso la responsabilidad es muy grande. Cambiar a posteriori el dueño de la cabeza y reiniciar al iniciado no resulta tampoco tarea fácil.

Hay dos cosas que quiero señalar sobre su testimonio: la seriedad de una casa tradicional como el Sítio de Pai Adão se manifiesta —según Manoel, entre otras cosas—, en que no cede a esas presiones y que se hace exclusivamente lo que el oráculo indica. Por lo tanto, iniciarse en el Sítio —cuna de la tradición Nagô en Pernambuco— sería una especie de sello de autenticidad y rigor en el ámbito religioso. Quienes aceptan que no es el hijo de santo quien elige al orixá sino que es el orixá quien pide la cabeza de su hijo, tendrían en una casa tradicional la tranquilidad de que tal error no se podría producir, lo cual ofrecería seguridad al iniciado. Pero por otro lado —y esta es la segunda cuestión que quiero resaltar—, esa arremetida contra los terreiros “modernos” probablemente es injusta y demasiado generalizada. Es posible que en muchos terreiros modernos también se respete el designio de los orixás, y que se tome en serio la responsabilidad de atribuir correctamente el orixá de cabeza rigiéndose exclusivamente por el oráculo.

Esta generalización sigue la misma línea de otra generalización en la que incurre en su discurso: no todos los hombres homosexuales quieren ser hijos de Oxúm ni todos los que se declaran heterosexuales quieren ser hijos de Ogún. Hay otras razones que nada tienen que ver con la homosexualidad y que pueden explicar la gran popularidad de Xangô y Oxúm tantopara hombres como para mujeres, al margen de sus preferencias sexuales y características anatómicas.

Oxúm es una de las orixás más populares tanto para hombres como para mujeres; le pasa lo mismo que a Xangô, y esa explicación viene de otro lugar, que quizás Manoel desconozca: la cantidad enorme de esclavos que llegaron a Brasil

provenientes de las tierras en que estos orixás eran considerados dioses tutelares de la tribu. En el país yoruba se encuentra el río Oxúm, que lleva el nombre de la dueña de las aguas dulces; Xangô fue el cuarto Rey de Oyó, ciudad que, superando a la sagrada ciudad de Ifé, ocupó un lugar preponderante en el imperio yoruba, siendo además los yoruba la etnia más numerosa del Sur de Nigeria. De este lugar provenía la mayoría de los esclavos que llegaron a Brasil, de modo que tiene sentido que los orixás más venerados en la tierra yoruba, como Oxúm o Xangô, hayan prevalecido sobre otros orixás cuyos escasos devotos hubieran podido morir o cuyo culto se hubiera extinguido por falta de nuevos iniciados.

## CAPÍTULO 22. LA TIERRA: EL MEJOR LUGAR PARA LA COMUNIÓN ENTRE LOS SERES HUMANOS Y LOS ORIXÁS.

Volviendo al principio de este capítulo y siguiendo a Dominique Zahan (1980) podemos decir que, en la concepción religiosa de los africanos, en el mundo espiritual de la tierra de origen de los esclavos que trajeron consigo al Nuevo Mundo el culto a estas divinidades, los dioses y los hombres se necesitan mutuamente para existir en plenitud. De modo que si los orixás no bajaran a la tierra —*aiyê*—, los hombres tendrían que subir al —*orun*<sup>404</sup>—, porque la nostalgia entre de los dioses y los hombres sólo se resuelve a través de la unión del *orun* y el *aiyê*, de la tierra y el cielo. Esta añoranza sólo se mitiga cuando los orixás habitan a sus hijos y se funden con ellos a través del trance y la danza. Regresando al lugar donde una vez habitaron los orixás hacen realidad una aspiración humana frente al Ser supremo, una idea muy presente en el universo religioso africano: que los hombres pueden convertirse en dioses sin abandonar su condición humana ni renunciar a la tierra.

Sin duda, esta sería la explicación más solvente y fundamentada en la historia y en la mitología yoruba en la cual se inspiran estos cultos.

Cuando los cantos sagrados invocan a los orixás y, convocados por el ritmo de los ilús o atabaques, bajan a la tierra y habitan los cuerpos que les entregan hombres y mujeres, se completa lo que una vez se escindió, el ser humano recupera la comunión con los dioses y se alegra, como cuando alguien abraza después de un largo tiempo a un ser querido, derrotando la nostalgia provocada por la ausencia y la distancia. Esta energía se desborda y se apropia del espacio sagrado, contagia a los presentes y convoca a los ausentes, en medio de un ritual de extraordinaria belleza, simbolismo y emotividad.

Todas estas consideraciones explican la razón por la que el Xangô de Recife y en sentido más amplio el candomblé de Brasil, hace mucho tiempo que escapó del espacio étnico en el que se originó y traspasó los espacios marginales y marginalizados a los que había sido condenado. Los terreiros, que durante tanto tiempo estuvieron bajo

---

<sup>404</sup> Orun: lugar donde habitan los orixás en la mitología yoruba.



la vigilancia de las instituciones médicas y bajo la atenta mirada de las autoridades del estado brasileño, que eran considerados focos de inmoralidad y abrigo de las clases marginales, se fueron transformando en lugares de interés, en núcleos de las creaciones culturales más vistosas de los afrodescendientes que hoy fascinan al mundo y que se exhiben actualmente como productos originales y exclusivos de la cultura afrobrasileña.

Los cultos afrobrasileños generaron otro discurso sobre lo sagrado, un discurso no esencialista, plural y abierto a la diversidad, que resultó enormemente atractivo para la sociedad mayoritaria. El candomblé se abrió a todas las etnicidades en el interior de la sociedad brasileña y también se transnacionalizó hace mucho tiempo. Sin negar su raíz africana y su vínculo con la esclavitud —uno de los episodios más oprobiosos de la historia de la humanidad— la población afrodescendiente portadora de estas tradiciones religiosas en la diáspora transformó esa historia de dolor y sufrimiento en culturas de resistencia. Por eso, hace mucho tiempo que se abrieron las puertas de los terreiros para todos, un espacio religioso verdaderamente único, donde no importa el color, la ancestralidad, la clase social, ni el sexo, ni el género, ni las preferencias sexuales.

Aquí probablemente radica la grandeza y originalidad de estos cultos que seducen a millones de personas en todo el mundo. El culto a los orixás se abre a la diversidad, rasgo esencial de la condición humana, e incorpora la diferencia; tiene otra propuesta y otro discurso. No exige de sus fieles lealtad religiosa exclusiva ni excluyente, ya que, como espacio religioso plural y sincrético, está abierto a la inclusión de otros dioses que serán debidamente acomodados en los altares junto a los orixás.

# CONCLUSIONES

---



## CONCLUSIONES.

### LAS CULTURAS AFROAMERICANAS EN LA DIÁSPORA: “TERCERA RAÍZ” DE AMÉRICA Y MODELO SINGULAR DE LA “CULTURA DE LA RESISTENCIA”.

La existencia de las religiones de origen africano en América, entre las cuales se encuentra el Xangô de Recife, es apenas una muestra de la enorme influencia que las culturas de la diáspora tuvieron en las sociedades a las que los africanos esclavizados fueron conducidos. Las aportaciones de las culturas afroamericanas a la riqueza cultural y la diversidad étnica de América son evidentes e irrefutables. Siguiendo a Calvo Buezas, sería más exacto hablar de “*Muchas Américas*”, porque la riqueza y la enorme diversidad etnocultural de los pueblos, naciones y grupos étnicos del Nuevo Mundo no se correspondieron nunca con una única América.

En estas *Muchas Américas* hay una “*Amerindia*” —la América en la que perduran los indígenas—, término acuñado por el gran maestro mexicano Miguel León-Portilla<sup>405</sup> y, consecuentemente, hay una “*Afroamérica*”, esta última mucho más invisibilizada y negada que la América indígena, como recuerda la poetisa cubana Nancy Morejón<sup>406</sup>, quien se pregunta por esa, *Afroamérica*, ¿*La invisible?*?, titulando con esta pregunta un ensayo en el cual —parafraseando la noción de *Amerindia* de León-Portilla— describe a *Afroamérica* como «la América en que perduran los africanos traídos como esclavos y sus descendientes». Morejón resalta que *Amerindia* y *Afroamérica* comparten un pasado y un presente de expropiaciones, violencias y también de lucha por el derecho a la autonomía y a la libertad. Así lo expresa:

[...] La Amerindia que sobrevivió al saqueo y al exterminio perdura de múltiples formas, bien transculturada, bien como firmes focos de resistencia cultural en el transcurso de estos quinientos años de incertidumbres, soledades, amarguras y vocaciones irreductibles de emancipación. A la noción de Afroamérica que me ha gustado rescatar, le ha ocurrido algo parecido. [...] Afroamérica, no obstante, está diseminada, como Amerindia, por todo el continente.

---

<sup>405</sup> Miguel León-Portilla. La América Latina: múltiples culturas, pluralidad de lenguas. En *Casa de las Américas*, La Habana, a. XXXII, n° 185, oct-dic 1991, p. 32.

<sup>406</sup> Nancy Morejón. *Ensayos*. La Habana, Letras Cubanas, 2005, p. 100.

Esta Afroamérica y las enormes contribuciones culturales con las que los pueblos que la componen han enriquecido las culturas de las *Muchas Américas*, ha sido perseguida, condenada, olvidada, invisibilizada y negada. Los portadores de estas tradiciones —los afroamericanos— han sufrido el olvido, la negación y la invisibilidad. A pesar de estos intentos por suprimir a los afroamericanos como actores sociales de las sociedades de las que forman parte, estos pueblos nos han hecho llegar su voz. Como ha señalado el eminente africanista Luis Beltrán, “la tercera raíz” —la negroafricana— apareció muy pronto en el horizonte de las Américas y sin esta aportación humana “la América a la que estamos acostumbrados nunca hubiera existido”<sup>407</sup>.

Las culturas afroamericanas son culturas de resistencia, culturas que llevan consigo la memoria de un pasado de extrema violencia contra sus antepasados y que han luchado durante siglos por recuperar la humanidad que les fue negada y por rescatar la dignidad que les fue arrebatada. Después de cinco siglos, esta lucha no ha concluido, aunque se han ganado —y también perdido— muchas batallas. Si bien es cierto que los pueblos afroamericanos de nuestra América están consiguiendo —con muchísimo esfuerzo y tenacidad— escapar de la marginación social, económica e histórica que en algún tiempo parecía irreversible, siguen plantando cara a las nuevas formas de exclusión que surgieron con la modernidad y con el Estado democrático, a las cuales es más complicado enfrentar, si cabe, porque se travisten de narrativas exóticas donde la negación de la raza y el uso del mestizaje como mandato que ordena la disolución de las culturas étnicas en la llamada “cultura global”, desacredita las luchas étnicas, porque previamente ha negado la existencia de estos grupos étnicos y sus identidades.

Estas retóricas modernas de las razas sin colores, de las culturas sin anclaje a ningún territorio definido y de las identidades sin señas de identidad, se transforman en mecanismos muy eficaces para mantener a las poblaciones minoritarias en la condición de postergación social, dominación y subalternidad en las que históricamente han sido colocadas.

---

<sup>407</sup> Luis Beltrán. *Las tres raíces de Iberoamérica*. Universidad de Alcalá de Henares.

Algunas producciones académicas también han contribuido en ocasiones a legitimar e institucionalizar el racismo como discurso “científico”, han teorizado incluso sobre la inferioridad cultural del negro (Cf. Pernambucano 1935, Nina Rodrigues 1933, 1938, 1945), dando soporte erudito al discurso hegemónico que instituyó la desigualdad social basada en la construcción de la idea de raza, asociándola a los cuerpos de indígenas y africanos, para sustentar, justificar y perpetuar el dominio social y político y sobre todo, la rentabilidad económica del trabajo de estos cuerpos racializados. Todo esto se condensa en el concepto de *colonialidad del poder*, desarrollado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992).

En esta tesis doctoral se han revisado algunos de esos “trabajos pioneros” que hablaban sin ambages de la inferioridad racial del negro y de su peligrosidad para la salud moral de la nación, como los de Nina Rodrigues en Brasil, y el primer Ortiz, en Cuba. De ahí venimos y con esos prejuicios los afrodescendientes han tenido que luchar durante siglos para mantener los elementos culturales que les singularizan como hijos de la diáspora africana en el Nuevo Mundo.

Por todo ello, la abolición de la esclavitud en América —siendo Cuba y Brasil los últimos territorios en terminar con este modelo de sociedad basado en la compra y usufructo de unos seres humanos por otros<sup>408</sup>— no despejó el camino para que la igualdad social entre los diferentes componente étnicos de las nuevas repúblicas floreciera en el período postesclavista. Todo lo que las poblaciones afrodescendientes han logrado ha sido a través de la lucha, de la resistencia y la revolución; nada les ha sido otorgado, todo fue conquistado. Por ello, como explicaba el profesor Ildefonso Gutiérrez Asopado (1996), los afrodescendientes pasaron del *cimarronaje*<sup>409</sup> de palenque<sup>410</sup> al “*cimarronaje* moderno”, es decir, a la *negritud*, a reivindicar el derecho de estar en la historia y ejercer la iniciativa sobre su propia cultura, tener su propia voz, reivindicando en la diáspora los valores de las culturas de origen de sus antepasados.

---

<sup>408</sup> La abolición de la esclavitud en Cuba se decretó el 1886 y en Brasil en 1888. Ver en Anexo: Y Bénét et M. Dorigny, in 1848, le printemps des peuples abolit l’esclavage, Comité palaisen pour la célébration du bicentennaires de la Révolution française, 1998.

<sup>409</sup> *Cimarrón* es como se conoce en muchos países de América el esclavo que huía de las plantaciones donde era obligado a trabajar y se refugiaba en el monte, manteniéndose a salvo de sus captores. El *cimarronaje* por tanto, es la tradición de huida de muchos esclavos que optaron por liberarse por sus propios medios arriesgando su vida.

<sup>410</sup> *Palenque* es el nombre dado en muchos países de América Latina a la comunidad y al lugar donde se refugiaban los cimarrones. formado en lugares prácticamente inaccesibles por los cimarrones huidos de sus amos. En Brasil estas comunidades y el lugar en el que se instalaban se denominaron *quilombos*.

En “*Los afroamericanos: historia, cultura y proyectos*”, una obra que salió no sólo de su pluma, plasmando su profundo entendimiento de la realidad de los negros en América Latina, producto de su rica experiencia entre las culturas afrodescendientes en Colombia, sino de su corazón —español y afroamericano a partes iguales—, Gutiérrez Azopardo habló como pocos de las culturas afroamericanas como culturas de la resistencia:

[...] Todavía en el período republicano, cuando el negro ascendió a la categoría de ciudadano en igualdad ante la ley como los demás, tuvo que refugiarse de nuevo en los antiguos palenques para defenderse de los abusos de la sociedad dominante [...] por ello el “cimarronismo moderno” no es para el negro un gesto romántico de recuerdo del pasado; es una necesidad, aunque otras formas y objetivos ligados a la realidad presente. Este cimarronismo es para el pueblo afroamericano la *negritud*, que radica, no tanto en el color de la piel, como en las situaciones históricas concretas por las que pasa el negro en América Latina.

Las religiones afrobrasileñas, o “religiones subalternas”, como también han sido llamadas, pertenecen a esa *cultura de la resistencia* y reflejan el *ethos* de las culturas africanas en la diáspora.

#### EL OCASO DE LAS IYALORIXÁS COMO LÍDERES DE LOS TERREIROS EN EL XANGÔ DE RECIFE.

En el ámbito de la cuestión de género y diversidad sexual, el Xangô de Recife tiene un discurso muy potente, que rompe con las dicotomías hombre/mujer, masculino/femenino, ya que acepta que hay diversas formas de estar en el género y de vivir la sexualidad como experiencia individual. Sin embargo, esta riqueza y pluralidad del discurso de sexo y género presente en estos cultos, ese codex afrobrasileño (Segato 1995) antiesencialista por definición, fruto del proceso de construcción de un nuevo *habitus* (Bourdieu 1997) en un contexto histórico marcado por la imposibilidad de que los hombres y mujeres esclavos y posteriormente afrodescendientes pudieran ejercer las prerrogativas que la sociedad otorgaba a los cuerpos y a las anatomías del grupo dominante en materia de sexo/género, no se ha utilizado en toda su potencialidad, y se encuentra, incluso, en retroceso. Me refiero al proceso de postergación de las mujeres en sus funciones sacerdotales y también como líderes de las comunidades afrodescendientes, lugar que ocuparon tradicionalmente.

Resulta aparentemente inexplicable que justamente cuando en la sociedad mayoritaria las mujeres están conquistando cada vez más el espacio público, su independencia financiera, ejerciendo su derecho a tener voz en las decisiones importantes que afectan a sus vidas, y emergen como nuevos líderes de sus grupos de pertenencia, el espacio de las mujeres como sacerdotisas y líderes de las comunidades religiosas en el Xangô de Recife se encuentra en claro y franco retroceso, según mis observaciones etnográficas, tal y como he intentado mostrar a lo largo de este trabajo.

Probablemente ninguna mujer blanca en los tiempos en que Ruth Landes frecuentó los terreiros de candomblé en Salvador de Bahía tuvo el renombre, ni el liderazgo, ni la influencia política de mãe Aninha, mãe Menininha o Mãe Senhora, iyalorixás que tuvieron gran poderío en sus terreiros y cuya fama traspasó el espacio propiamente religioso, alcanzando un reconocimiento social inimaginable para cualquier mujer en aquellos tiempos en la sociedad brasileña. De la misma forma, es difícil pensar en una mujer blanca, de la alta sociedad de Recife en las primeras décadas del Siglo XX, que hubiera llegado a tener más poderío y renombre que Doña Santa do Maracatú, Badía, o Lydia Alves da Silva, entre otras grandes iyalorixás de Recife. Sin embargo, en Recife, en la actualidad, ni una sola casa de santo tradicional está liderada por una mujer.

El hecho más asombroso que apareció ante mí como investigadora, fue que incluso el terreiro matriz del Xangô en Pernambuco, fundado por una mujer africana llamada Tía Inês, que plantó el árbol sagrado que sirve de insignia al terreiro más antiguo de Pernambuco y uno de los más antiguos de todo Brasil, lleve hoy en día el nombre de uno de los hijos de santo de la fundadora, quedando el nombre original del terreiro —Sítio de Tía Inês—, renombrado como Sítio de Pai Adão, usurpando de este modo la titularidad que pertenecía por derecho y por tradición a su fundadora, una mujer africana, experta en un juego de adivinación del que han sido excluidas las mujeres —el juego de Ifá—, quien fue traída a Brasil como esclava, según cuentan los relatos nativos.

Esta usurpación del nombre original del terreiro de Tía Inês tuvo como correlato el relevo de las mujeres de la posición de líderes del terreiro después de la muerte de su fundadora, pasando éste del linaje ritual de Tía Inês —quien no tuvo hijos biológicos— al linaje de sangre y la sucesión masculina, siendo en la actualidad su líder, Manoel do



Nascimento Costa, la tercera generación de hombres que desde Pai Adão, se han disputado el liderazgo religioso del terreiro y también la titularidad del inmueble.

Las iyalorixás de antes y de ahora son mujeres que han aglutinado en torno a su figura a la población afrodescendiente cuando ésta no tenía otro espacio social en el que fuera bienvenida. Los terreiros fueron desde antaño el hogar de los negros, el refugio de los afrodescendientes; por eso ellas, como mães de santo y líderes de los terreiros, transmitieron un legado muy importante: la capacidad de acogida, la ternura, capaz de abrazar en la casa de santo y en la familia de santo a todos los hijos, sin que importe la raza ni la condición sexual, ni la clase social. Como madres de todos los hijos, las iyalorixás, a través de la familia de santo, fueron madres, consejeras y confidentes, psicólogas autodidactas; severas en todo lo referido a la religión y generosas con sus hijos, cuyas vidas conocen y aconsejan. La primera familia del negro en el Nuevo Mundo fue probablemente la familia de santo y la mujer era el centro de ese núcleo familiar ritual.

Sin embargo, este liderazgo sacerdotal de las mujeres que hizo pensar a la antropóloga norteamericana Ruth Landes que había llegado a una “Ciudad de las mujeres” donde creyó ver un matriarcado, por la gran relevancia de las iyalorixás no sólo en los terreiros sino fuera de ellos, ya hoy no puede verse. En aquellos tiempos, si en vez de a Salvador Ruth Landes hubiera llegado a la ciudad de Recife a realizar su trabajo etnográfico, habría descubierto también una “Ciudad de las mujeres”, pero hoy en día, al menos en Recife, ya no existe tal ciudad. Los hombres lideran de forma generalizada los terreiros y las iyalorixás son figuras secundarias en la casa de santo, como he explicado detenidamente en este trabajo.

En este proceso de pérdida del liderazgo hay al menos dos cuestiones implicadas: la cuestión político-social y la cuestión religiosa. Sobre la cuestión religiosa es importante decir que algunas de las limitaciones que son impuestas a las mujeres en el ejercicio del sacerdocio hacen que estas dependan de un hombre para realizar ceremonias muy importantes, como la ceremonia de *feituría*, ya que las mujeres no pueden ‘cortar’, es decir, sacrificar animales. Para justificar esta interdicción se utilizan de forma combinada el mito y la tradición, sin embargo, como ya he discutido, los mitos de origen se toman en su lectura más ortodoxa y no se tienen en cuenta otros mitos que liberan a la mujer para realizar este servicio cuando ya no tiene la

menstruación, de modo que esta limitación actuaría mientras la mujer está en edad y capacidad reproductiva, y no sería una limitación permanente. Esta y otras limitaciones de las mujeres —casi siempre relacionadas con la menstruación— se suelen presentar como funciones complementarias a las de los hombres, pero resulta que los hombres no sufren limitaciones similares en el sacerdocio relacionadas con su condición o capacidad reproductiva. De modo que no se trata de complementariedad, sino de desigualdad, una desigualdad que opera en el sentido de privilegiar a los hombres en las funciones rituales que desempeñan (cf. Caravantes 2013; Segato 1995, 2003; Amorós 1997). Si la mujer no es la líder y propietaria del terreiro, no podrá salir de la condición de subalternidad que le impone las limitaciones en sus funciones sacerdotales y será una especie de “asistente” del pai de santo durante las ceremonias, que es lo que sucede actualmente.

Comparando esta situación, se puede ver que existe un contraste con el tiempo en el que las mujeres eran las sacerdotisas y líderes de sus propios terreiros. Éstas administraban sus casas de santo y cuando necesitaban los servicios de un ogã, un axogún o un babalorixá, le pagaban por este servicio y una vez concluido, éste se iba y la mãe de santo se encargaba de todo lo demás en su terreiro. El precio de estas funciones desempeñadas por los hombres, aunque no era un precio fijo, estaba más o menos establecido. Algo me quedó muy claro cuando entrevisté a las iyalorixás sobre este tema: los hombres no trabajan gratis, mientras las mujeres sí lo hacen.

Para desarrollar esta cuestión, las aportaciones de Pierre Bourdieu sobre la *Economía de los bienes simbólicos* aportó una clave muy importante: la dominación masculina se ha implantado también en los terreiros naturalizando la desigualdad en la distribución de los recursos económicos que llegan al mismo, negando la “verdad económica” de las tareas que desempeñan las mujeres y asumiendo como dice Bourdieu (1997:192), que “el voluntariado es cosa de mujeres, para quienes, por lo menos en ciertas categorías, la equivalencia del trabajo y su valor en dinero no está establecida con tanta claridad” mientras “el cuerpo sacerdotal, masculino, se basa en las formas establecidas de la división del trabajo entre los sexos para exigir y aceptar servicios gratuitos”. Esta lógica es la que determinaba que cuando las mujeres lideraban los terreiros existiera “un precio” por la “*mano de faca*”, mientras que hoy en día, cuando son los hombres quienes lideran los terreiros, se desconoce “el precio de todas

las tareas que realizan las mujeres”, tareas por las cuales en muchos casos no son, siquiera, remuneradas.

Con respecto a la dimensión política, es decir, la figura de las mujeres sacerdotisas como representantes de la comunidad, han ocurrido cambios muy importantes en los dos terreiros estudiados. Si en el caso de Lydia Álvares, la gran iyalorixá de Recife que luchó hasta conseguir la autorización para reabrir su terreiro después de la represión sufrida por los mismos conocida como “O Quebra” (cf. Neves, 2008,2010) su relación con las instituciones políticas se dio fundamentalmente en el sentido de reconquistar el espacio religioso que había sido incautado por las autoridades para el ejercicio libre del culto.

Casi todas las iyalorixás del pasado mantuvieron sus terreiros como espacios privados, íntimos, preservando la intimidad de los mismos, manteniendo cierta distancia con relación a las autoridades públicas y las instituciones del Estado, evitando de esta forma cualquier injerencia en los asuntos de la casa de santo. El Estado, que había arremetido contra los terreiros, se miraba con desconfianza.

Pero los Estados-nación actuales tienen para estos cultos denominados “subalternos” otras expectativas; expectativas que encajan con la visión política del líder actual del terreiro, que considera que hay que abrir este espacio religioso al público en general e incluso al turismo, ampliando las funciones del terreiro como centro cultural. A cambio de abrir el terreiro a estas actividades, se reciben subvenciones que mejoran su economía o partidas para rehabilitar el espacio que ha sido monumentalizado y declarado de interés histórico y cultural. El liderazgo de Manoel ha sido muy receptivo a estas ofertas estatales.

En las sociedades actuales, los espacios étnicos son promovidos como espacios culturales con fines turísticos. Por su singularidad y por la belleza y teatralidad de las ceremonias religiosas, las casas de santo son frecuentadas por turistas y curiosos. Todo parece indicar que los hombres, como líderes de los terreiros, están más abiertos a estas expectativas, a fin de cuentas el Estado también es una institución patriarcal.

Muchos líderes de los terreiros, hombres que pertenecen a las clases sociales más bajas, sin estudios y sin mecanismos efectivos de inserción sociolaboral, descubrieron el poder del ejercicio del sacerdocio como plataforma para ascender

socialmente; un *pai de santo* puede en ciertos contextos, y dependiendo de qué casa de santo se trate, ser un líder de la comunidad, un personaje público, “alguien”, que de lo contrario sería “nadie”. Sin embargo, este empoderamiento se hace a costa de la postergación de las mujeres en el sacerdocio. Veo en esta conjunción de aspectos religiosos y políticos la combinación que ha destronado a las mujeres del lugar de liderazgo religioso, político y social que desempeñaron en el pasado.

La recurrencia a África y a los mitos africanos para mantener la desigualdad de las mujeres es un recurso que se presta perfectamente a la manipulación. Por un lado, los mitos africanos sirven de soporte a las restricciones que experimentan las mujeres; por otro, las especificidades del contexto en el que fueron generados estos mitos se obvian o se silencian cuando se trata de restituir a las mujeres funciones que le fueron temporalmente requisadas, como concederles el derecho de recibir Ifá y de ‘cortar’ cuando ya no tienen la menstruación. De modo que la mitología yoruba se utiliza interesadamente o estratégicamente según convenga a los hombres que hoy lideran estas casas de santo. Siempre se pueden elegir las versiones del mito que se ajusten a los intereses políticos, sociales y económicos de la casa de santo; no podemos olvidar que una *casa de santo* funciona también como una unidad doméstica de producción de bienes.

Hoy en día hay voces de la disidencia; aún son voces minoritarias dentro de los cultos, pero algunas mujeres han decidido vindicar el derecho a ejercer las funciones que les han sido confiscadas y defender que la diferencia anatómica no se traduzca en desigualdad, por ello afirmo que también el feminismo ha llegado al terreiro, entendiendo éste como vindicación, en el sentido en el que este concepto es desarrollado por Celia Amorós.

Ante la ausencia de un código que regule de forma oficial y general la doctrina de los cultos, por su característica de religiones iniciáticas, cada líder puede improvisar y adaptar a sus necesidades la doctrina, amparándose en la tradición de su propia casa o en la mitología originaria. Si el líder es carismático y tiene el suficiente poder, puede revolucionar la tradición, ya que él es la encarnación de la tradición. Pero este tipo de liderazgo carismático, capaz de dar un giro radical a la práctica religiosa, es raro de encontrar en la actualidad por la crisis que experimentan estos cultos a causa de la

ausencia de las figuras míticas del pasado, quienes eran depositarios de todo el conocimiento necesario para realizar cada ritual.

Si para Carvalho (1987), esta crisis de la memoria colectiva y de los grandes líderes se soluciona con el “regreso a África”, es decir volviendo a colocar en África la utopía del futuro de los cultos, yo no percibí durante mi trabajo de campo ese deseo de retorno a África para volver a la fuente original del conocimiento. Me encontré con un líder que busca más bien el espacio académico y una nueva lectura de lo que la casa de santo es y de lo que debe ser la tradición una búsqueda por “actualizar” el sistema de símbolos y representaciones colectivas que la comunidad tiene de sí misma (Geertz), una búsqueda de un programa, para la acción religiosa que, sin romper radicalmente con la tradición, se adapte a los nuevos tiempos.

En esta nueva búsqueda, el recurso a África tiene matices diferentes: africanizar los cultos en los tiempos actuales depara ventajas en el ámbito político y social, sobre todo cuando se quiere proyectar el terreiro como espacio cultural, abierto al turismo y al mercado de los bienes culturales ávidos de exotismo y singularidad, cosas muy vendibles en el mercado de bienes culturales.

No sólo en las casa de santo que estudié, sino en muchas otras, existe un gran interés por las producciones académicas, por lo que decimos sobre estos cultos y cómo lo decimos. También hay académicos que son líderes religiosos. Hay que estar en el mercado, en Internet, en la ciudad global. Hay que actualizarse y adaptar la tradición a los mandatos ecológicos, políticos y culturales actuales, sin que se quiebre la tradición. En el propio vocabulario del líder de los dos terreiros estudiados puede verse este sesgo académico, que refleja en el uso de términos más actualizados y eruditos con relación a objetos y prácticas de los cultos, por ejemplo el uso de la palabra “oráculo”, que no es frecuente en la tradición, y el vocabulario para hablar sobre la homosexualidad, o los ‘gay’, en vez del uso de las palabras “adéfero” o “adé, y “lésbica” en lugar de “mona ocó”; estos términos no son equivalente ni en su uso ni en su significado. Cambiar las palabras es cambiar el juego de lenguaje (Wittgenstein). En fin, para muchos de estos líderes, hay que “actualizar” la tradición y adaptarla al siglo XXI. En este contexto no es precisamente África el referente principal, único ni más relevante, sino el conjunto de demandas que el Estado y el mercado dirigen hacia estos espacios subalternos.

## UN REPERTORIO ESTÉTICO NUEVO EN “LA FIESTA DE SANTO”.

Si una de las características que Rita Segato atribuyó a la gran expansión y sobrevivencia de estos cultos es la inclusión del blanco, renunciando éstos a construirse como espacios étnicos, esta inclusión comporta no sólo abrirse a otras etnicidades sino abrirse también a las diferentes disposiciones de sexo-género y abrirse al mercado de los bienes culturales también. Esta apertura total también implica asumir — inevitablemente— cambios relevantes en la dinámica de los cultos, ya que éstos deben adaptar su doctrina a las nuevas exigencias, e incluso responder a la demanda estética y folclorizante de la sociedad dominante. Los trajes para las ceremonias públicas cada vez son más sofisticados, lujosos y vistosos, importando un repertorio estético ajeno al espacio de los cultos en el pasado. Hay un mercado de collares y de trajes impresionantes a los que los miembros de los cultos tienen acceso, y que incluyen elementos ajenos a las formas originales en que los hijos de santo se vestían para danzar para sus orixás. Esto es especialmente notable en el caso de la vestimenta de los hombres, que ha cambiado mucho más que la de las mujeres.

Los hombres cuyo orixá de cabeza es femenino, se engalanan en ocasiones de una manera más próxima al travestismo que a la representación de su orixá. Cuando el mítico Pai Adão era poseído por Iemanjá, le colocaban una saya para que bajo la posesión de la diosa del mar pudiera bailar simulando con esta saya el balanceo de las olas, pero no se vestía con ropas femeninas, ni se ponía un turbante en la cabeza; es más, en cuanto Iemanjá lo dejaba, le quitaban rápidamente la saya para que ni siquiera tuviera conocimiento de que estuvo “vestido de mujer” mientras su orixá lo poseía. Si el gran babalorixá Malaquíás hubiera sospechado que le ponían una saya cuando su Iemanjá lo poseía, hubiera destrozado hasta los sagrados ilús, según expresó su sobrino Manoel, actual babalorixá del Sítio. Esto era lo habitual en aquellos tiempos, y todavía hay vestigios de ese machismo inveterado. Pero hoy en día, los hombres que van a danzar para su orixás femeninos vestidos como ellas o ellos, ya vienen desde casa con sus lujosos trajes y collares, que han adquirido en el mercado que los produce y vende; no les ponen una saya en el momento de la posesión para que puedan bailar para sus orixás y se la quitan precipitadamente para que no sospechen que han estado vestidos

con ropas femeninas. Además, bailan sin complejos y exteriorizan todas las cualidades de sus orixás al margen de sus respectivas anatomías y preferencias sexuales.

Pero no todos los hombres que tienen a un orixá femenino se visten de mujer. Manuel do Nascimento Costa —si tuviera un orixá rodante<sup>411</sup>— jamás se vestiría de mujer para bailar para Iemanjá, su orixá de cabeza; esto no sería propio de un líder religioso cuya aristocracia sacerdotal ni le permitió salir de iaô —pintado y fantaseado como un iaô cualquiera—, ni le permitiría travestirse de mujer, lo cual podría comprometer su condición ostensiblemente heterosexual. Como diría el ogã Walfrido, eso sería “cosa de adéfero”, nombre por el cual se denomina en los cultos tradicionales al hombre afeminado, que no significa exactamente lo mismo que homosexual. Nótese que el ogão Walfrido nunca utiliza el término “homosexual” para referirse a esta cuestión. De modo que sí sería posible trazar cierta conexión entre la exhibición de la feminidad por parte de los hijos de santo que tienen orixá mujer y su condición asumida o no de “adéferos”, que es lo que da rienda suelta al travestismo ritual en estos cultos.

Curiosamente, no ha existido nunca un travestismo en sentido contrario: las mujeres que tienen a Xangô o a Oxalá como *orixá de cabeça* no se visten con ropas masculinas cuando son poseídas por éstos, de modo que podemos ver que ese travestismo bajo la acción del orixá tiene una dirección: va hacia lo femenino, que es un rasgo determinante de estos cultos.

Sobre el cambio en la estética de los trajes, puede notarse cómo estos incorporan cada vez más elementos ajenos a la tradición, a los bordados hechos a mano, e incluyen bisutería fina y abalorios que pueden apreciarse en trajes folclóricos, como los que se utilizan en el maracatú y otras fiestas brasileñas.

---

<sup>411</sup> Si tuviera un orixá que bajara le poseyera provocando el trance.

## LA COSMOVISIÓN RELIGIOSA Y LA CUESTIÓN DE GÉNERO EN EL XANGÔ DE RECIFE: IDENTIDADES EN TRÁNSITO, HIBRIDISMO Y PLURALIDAD.

Por último quiero señalar las aportaciones que, desde estas tradiciones religiosas, pueden resultar útiles para ampliar el discurso sobre los géneros y la diferencia sexual, otro tema muy relevante en esta etnografía.

En primer lugar hay que señalar que el Xangô de Recife no es una religión moralizante en materia sexual; la vida sexual de los orixás ha sido intensa, transgresora, registrándose entre ellos relaciones sexuales muy variadas. La androginia, la feminidad, la masculinidad, el hibridismo y la indefinición se encarnan en un panteón singular, donde lo más extraño en materia sexual es la castidad. Lo que se percibe en el Xangô de Recife y en un sentido más amplio en el candomblé, como ha señalado Rita Laura Segato (1995,2004), son «*identidades en tránsito*». Los orixás, cuando vivieron en la tierra, tuvieron amores, desamores y sufrieron traiciones. Las conductas sexuales y las preferencias afectivas de los orixás son tan variadas que no pueden encajarse en la heterosexualidad o la homosexualidad, ni sus repertorios de género encajan en lo femenino o lo masculino; por ello, utilizar estas categorías binarias refiriéndolas a este contexto, provocaría una falta de entendimiento de lo que sucede en materia de sexo y género.

Hablar de sexo en el contexto de esas tradiciones religiosas es tan natural como hablar de las comidas de los orixás, algo poco habitual en muchos espacios religiosos donde el sexo es un tema tabú. Las apetencias sexuales no se disimulan ni se esconden y entre la gente de santo el sexo es un tema muy recurrente de conversación. Imagino que a Freud le habría encantado encontrar una comunidad como esta donde sus teorías sobre la sexualidad y la importancia del erotismo no habrían causado ningún escándalo, ya que, en este ámbito, no es un tema vergonzoso ni humillante. Pero la sociedad mayoritaria, a pesar de los discursos de la libertad sexual, continúa estrechando los límites de la construcción de la diferencia sexual y el ámbito de posibilidades del ejercicio de una sexualidad verdaderamente autónoma.

La cosmovisión religiosa que sustenta a los cultos de origen africano en Brasil o en Cuba, se caracteriza por la apertura a la diversidad, por la acogida, la hospitalidad y



por mantener un discurso no esencialista y no excluyente con relación a todas las esferas en las que se desarrolla la espiritualidad y la condición humana. En el ámbito religioso, el Xangô de Recife y en sentido más amplio el candomblé, se abrió al catolicismo —específicamente al catolicismo popular— produciendo un fenómeno singular, de extraordinaria riqueza y belleza como es el sincretismo de los orixás y los santos católicos que se veneran conjuntamente por los creyentes. También se abrió a la inclusión de la espiritualidad nativa, a los espíritus y encantados del universo religioso indígena, a las todas las entidades espirituales que pueblan el imaginario religioso brasileño, de modo que el culto de *jurema* —donde se veneran y reciben bajo el trance a todas esas identidades espirituales— está muy próximo al culto a los orixás, ya que “casi todo xangoseiro es juremeiro”, como tantas veces me dijeron mis entrevistados. De modo que el Xangô de Recife es una religión que cohabita con otras religiones y que no exige a los iniciados devociones exclusivas ni excluyentes.

Este mensaje de apertura a otros dioses, a otras entidades espirituales, de aceptación de otras verdades religiosas y otras formas de comunicación con lo sagrado es algo que estos cultos pueden aportar a la sociedad mayoritaria y a un mundo globalizado, donde los discursos de la globalización de las culturas y de la visión aparentemente positiva del mestizaje cultural, contrasta con una realidad donde el fanatismo religioso y la intolerancia hacia otras culturas echan raíces cada vez más profundas, y donde las verdades únicas y los discursos únicos establecen algo antinatural para el ser humano: la obligatoriedad de ser iguales. El discurso hegemónico dictamina qué es lo más deseable y lo único legítimo, negando la diversidad humana en todas sus formas y expresiones, que es, la esencia de lo humano. Diversidad religiosa, diversidad cultural, diversidad sexual, diversidad de género, diversidad étnica, diversidad, al fin y al cabo: ser humano en la forma de un indígena yanomami, ser humano en la forma de afrocolombiano, ser humano en la forma de un lituano, ser humano en la forma de un congoleño, ser religioso en la forma de un cristiano católico o protestante, ser religioso en la forma de un practicante del vudú, ser religioso en la forma de un judío o ser religioso en la forma de un hijo de santo, son formas en las que se expresa el ser humano como animal religioso y como animal simbólico, que imagina y nombra a los dioses a quienes luego rinde culto.

El Xangô de Recife abraza la diversidad religiosa y no considera que es portador de una verdad única, sino que admite que las verdades pueden ser reveladas a través de múltiples mecanismos, si el hombre permanece a la escucha de lo sagrado.

Una de las aportaciones más relevantes de la teoría freudiana ha sido mostrar los efectos y consecuencias de las imposiciones morales presentes en toda cultura. El proceso de construcción de la conciencia moral es doloroso y hasta cruel, como advirtió el padre del psicoanálisis. Así sintetiza Rodríguez Monroy<sup>412</sup> lo que Freud dice al respecto:

[...] La conciencia moral del sujeto, eso es lo cierto, cuanto más desarrollada está más cruel es, más le obliga a sacrificar unos instintos transmutados —desde que emitimos la primera demanda de amor— en libido, es decir, en impulso sin más objeto que el extraído al signo, a la huella dejada por su pérdida. En la medida en que la conciencia moral nos lleva a abstenernos en los actos, la forzamos a ir a buscarnos en la intimidad oscura de nuestros impulsos y deseos, en los signos que disemina nuestra confusión. Su crueldad es infinita y así lo advierte Freud<sup>413</sup> en la obra a la que aludimos: la cultura le pide demasiado al individuo y la advertencia freudiana tiene —no podemos olvidarlo—, importantes consecuencias de orden ético.

Entender que el proceso de construcción de la diferencia sexual ocurre en un *habitus* de género creado por la cultura, en la cual el sujeto adquiere la conciencia moral, de modo que la realidad psíquica —ámbito individual— es también una realidad ideológica, en tanto que se remite a la cultura —lo social—, el espacio en el que se producen las normas y valores con respecto a las cuales el sujeto debe ordenar su conducta sexual, resuelve la confusión que se produce en la teoría de género —y que advierte Marta Lamas— cuando explica los errores que se derivan de sustituir diferencia sexual por la categoría género. Por eso en mi análisis de la cuestión de género dentro del Xangô de Recife, tomo como punto de partida los *habitus* diferenciados de género de las comunidades afrodescendientes y planteo que, por la condición de esclavos, los africanos en el Nuevo Mundo tuvieron que crear un nuevo *habitus* de género, diferente al europeo y diferente al de las culturas africanas de origen y que fue por y gracias a ello que los mandatos de género y el proceso de construcción de la diferencia sexual en las comunidades afrodescendientes se construyó de una manera alternativa al *habitus* dominante, eminentemente patriarcal, ya que el hombre

---

<sup>412</sup> Amalia Rodríguez Monroy. Bajtín y el deseo del otro: lenguaje, cultura y el espacio de la ética. En Iris Ma. Zavala (Coord.). Bajtín y sus apócrifos. Anthropos, Barcelona, 1996.

<sup>413</sup> *El malestar en la cultura* (1930).

negro está igualmente que la mujer negra, expropiado de su cuerpo, que pertenece a otro. En este contexto, en el seno de las comunidades afrodescendientes, hombres y mujeres son iguales, están igualmente desexualizados, de modo que no pueden esencializar los discursos de género y por ello la construcción de la identidad sexual es menos cruel que la que nos muestra Freud, ya que tiene un repertorio más amplio para imaginar, soñar y realizar el deseo sexual. Este contexto histórico y este espacio de subalternidad al que fueron condenados los afrodescendientes, unido al hecho de que en la cultura yoruba, de la que emanan los mitos de los orixás, las categorías de género no tenían el mismo contenido que en las sociedades europeas, permitió la creación de posibilidades de *estar* en el sexo y el género más flexibles y plurales.

Sostengo que en la medida en que las poblaciones afrodescendientes han ido saliendo de la subalternidad, han ido siendo alcanzadas por el *habitus* mayoritario, al cual son forzadas a adscribirse, y por ello, las sexualidades y las “anomalías” que produjo el contexto histórico en el que estas comunidades se forjaron, son “*corregidas*” siguiendo el discurso heteronormativo y el orden masculino que impera en la sociedad mayoritaria. Encuentro en este hecho una de las causas del ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recife, y su relevo en el sacerdocio y en el liderazgo de los terreiros por parte de los hombres. Como afirma Birman (1985:5), el candomblé no tiene un discurso completamente autónomo ni mucho menos aislado de los otros discursos y sistemas de representaciones de la sociedad dominante. Los miembros de estas religiones pertenecen también a la comunidad moral dominante. Cuanto más se aproxima el candomblé al centro de la sociedad mayoritaria, abandonando el margen en el que fueron colocadas estas religiones durante siglos, tiene que confrontar y articular sus discursos nativos, su sistema de representaciones y su universo simbólico, con el *habitus* moral, social y político de la sociedad dominante.

El discurso de género propio del candomblé es no esencialista, como advierte Segato (2003), y es además, plural, como ya he explicado. Teniendo en cuenta esto, más que de homosexualidad femenina o masculina en el candomblé (Ribeiro, Fry, Segato, Birman, Ríos y otros) y específicamente en el Xangô de Recife, habría que hablar de homosexualidades y heterosexualidades, de hibridismos y de formas de construcción de las diferencias sexuales en plural y en tránsito. Este es el recado en clave de género y sexo que la religión de los orixás puede transmitir a un mundo donde millones de seres humanos sufren bajo el mandato dominante que obliga a los cuerpos a

adscribirse a modalidades binarias que no son capaces de abarcar todas las formas en las que lo humano sexual, lo humano afectivo y lo humano generizado se expresan.



# BIBLIOGRAFÍA

---



## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, L. E., El grupo de discusión en su práctica: memoria social, intertextualidad y acción comunicativa. En *Revista Internacional de Sociología*, nº 13, 1996.
- Alves, Henrique L., *Bibliografia afro-brasileira. Estudos sobre o negro*. Rio de Janeiro. Ed. Cátedra, 1979.
- , *La mirada cualitativa en sociología*. Madrid, Fundamentos, 1998.
- Aguirre Cauhé, S., *Entrevistas y cuestionarios*. En Aguirre Baztán, Ángel. (Editor), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona, Editorial Boixareu Universitaria, 1995.
- Amorós, Celia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid. Ediciones Cátedra, 1997.
- Andrade, Mario, *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte-Brasília, Itataia, 1983.
- Appadurai, Arjun., La globalización y la imaginación en la investigación. En: *Revista internacional de Ciencias Sociales*. N.º 160, UNESCO, junio 1999.
- Arozamena, Marcelino, *Canción negra sin color*. La Habana, Ediciones Unión, 1983.
- Assunção, Luiz Carvalho de, O culto da jurema: anotações para um estudo. En: *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte/Nordeste*. Recife, UFPE, 1991.
- Ballagas, Emilio, *Órbita de Emilio Ballagas*. La Habana, 1972.
- Banaggia, Gabriel, *Teorias da etnicidade nas religiões afro-brasileiras: duas perspectivas*. Porto Seguro, 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 1-4 junho 2008.
- , *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.
- Barnet, Miguel, *Bibliografía de un cimarrón*. La Habana: Instituto de Etnología y folklore, 1966.
- , *La fuente viva*. La Habana: Letras cubanas, 1983.
- Barros, J.; Teixeira, M., O código do Corpo: inscrições do Orixás. En Moura, M. *Meu sinal está em teu Corpo*. Sao Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.
- Bastide, Roger, *Estudos afro-brasileiros*. Sao Paulo: Perspectiva, 1973.
- , *Imagens do Nordeste mítico em preto e branco*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.
- , *As religioes africanas no Brasil* Contribuição a uma sociología das interpretações. 2 vols, Sao Paulo: Pioneira/Edusp. 1971 (original 1960).
- , *Sociología de la religión*. Barcelona: Júcar Universidad, 1986.
- Bastide, Roger, *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo. Perspectiva, 1971.
- Beltrán, Luis, La cultura hispánica en el África negra. *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1970, 22 pp. (separata)



- , L'heritage africain dans les pays hispano-americains. *Revue Congolaise des Sciences Humaines*, Université Libre du Congo (R.D. del Congo), 1971, pp. 39-50
  - , Los estudios afro-americanos y africanistas en Iberoamérica. *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid. Instituto de Cultura Hispánica, 15 pp. (separata sin fecha)
  - , Tres contribuciones afro-hispánicas. *Africa*. Sao Paulo. Universidade de Sao Paulo, 1978, pp. 93-96.
  - , Los estudios afrohispanicos, *Papeles de la India*. Vol. VIII, Nº 4, Indian Council for Cultural Relations. Nueva Delhi, 1979, pp. 5-15
  - , El aporte negro-africano en la cultura hispánica. *Historia 16*, Vol. IV Nº 52. Madrid, 1980, pp. 95-105.
  - , *O africanismo brasileiro*. Recife. Ed. Pool, 1987.
  - , La africanía: tercera raíz de Hispanoamérica. Por los caminos del otro. *Jornadas Indias sobre las Culturas Española, Portuguesa y Latinoamericana*. Consejo Indio de Relaciones Culturales. Nueva Delhi, 1995, pp. 230-234
  - , Las raíces africanas de Iberoamérica: una omisión inadmisible. *Con eñe: revista de Cultura Hispanoamericana*, 11, CECEXI, Badajoz, 2º semestre 2000, p. 6-9.
  - , *Africanía: las raíces negroafricanas de Iberoamérica*, (comp), en prensa.
- Beriain, Josetxo, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona, Editorial Anthropos. 1990.
- Bertraux, Pierre, *Africa. Desde la prehistoria hasta los años sesenta*. Siglo XXI Ed., Madrid, 1994.
- Birman, Patrícia, Identidade social e homossexualismo no Candomblé. *Religião e sociedade*, Campus, Rio de Janeiro, agosto/1985.
- , *Fazer estilo criando gêneros*. Rio de Janeiro. UERJ/Releume Dumará, 1995.
  - , Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. En *Revista Estudos Feministas*, Vol. 13, Nº 2, maio-agosto. Florianópolis, UFSC, 2005.
- Bolívar Aróstegui, Natalia, *Los orishas en Cuba*. La Habana, Ediciones Unión. 1990.
- , *Xangôs Tradicionais e Umbandizados do Recife: Organização Econômica*. 1986. Tesis (Doctorado en Antropologia). Universidad de São Paulo, São Paulo, 1986.
- Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997.
- , *El sentido práctico*. Ed. Taurus, Madrid 1991.
  - , La dominación masculina, en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm 3, Universidad de Guadalajara, julio 1996.
  - , *La domination masculine*, Seuil, París, 1998.

- Braga, Julio, *O jogo de búzios. Um estudo da adivinhação no Candomblé*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988.
- Brandão, Carlos, *Os deuses do povo*. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- Brandão, Maria do Carmo y Luís Felipe Rios, O Catimbó-jurema do Recife. En *Encantaria Brasileira. Olvro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Reginaldo Prandi (organizador), Rio de Janeiro. Pallas Editorial, 2001.
- Brandão, Maria Do Carmo y Roberto Motta, *Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco*. En *Caminhos da alma. Memoria afrobrasileira*. Vagner Gonçalves da Silva (organizador). São Paulo, Selo Negro Edições, 2002.
- Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ediciones Cátedra, Madrid 2001.
- Cabrera, Lydia, *Cuentos negros de cuba*. La Habana, 1940 (1936).
- , *Por qué ...cuentos negros de Cuba*. La Habana. Ediciones CR, 1948.
- , *El monte, Igbo finda, ewe orisha, vititinfinda: notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba*. La Habana, 1954.
- , *Amagó, vocabulario lucumí (el yoruba que se habla en Cuba)*. La Habana, 1957.
- , *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos*. Miami, Fl.: Colección del chicherekú, 1970.
- , *Ayapá*. Miami, (Fl) y Zaragoza: Ediciones Universal 1971.
- , *La laguna sagrada de San Joaquin*. Madrid. Ediciones R, 1973.
- , *Itinerarios del insomnio (Trinidad de Cuba)*. Miami (Fl.) Ediciones Universal, 1977.
- , *Yemayá y Ochún. Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Colección del Chicherukú en el exilio, New York, 1980.
- , *La medicina popular de Cuba: medios de antaño, curanderos, santeros y paleros de hogaño*. Miami (Fl.) Colección de chicherekú en el exilio, 1984.
- , *La lengua sagrada de los ñáñigos*. Miami (Fl.) Colección de chicherekú en el exilio, 1988.
- Calvo Buezas, Tomás, *Los más pobres en el país más rico: clase, raza y etnia en el movimiento campesino chicano*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1981.
- , *Muchas Américas: Cultura, sociedad y política en América Latina*. Madrid, Universidad Complutense, I.C.I., 1990.
- , *Indios Cunas: La lucha por la tierra y la identidad*. Madrid, Anthropos, 1990.
- , *Indios en la diáspora de la globalización: el "Maximón" maya emigra a Nueva York*". En Joan Pujadas y Gunter Dietz (coord.), *Etnicidad en Latinoamérica: movimientos*

- sociales, cuestión indígena y diásporas migratorias*. Federación de asociaciones de Antropología del Estado Español, Fundación El Monte, Sevilla, pp. 239-252, 2005.
- Calvo Buezas, Tomás; Barbolla Camarero, D., *Antropología. Teorías de la cultura, métodos y técnicas*. Badajoz, Editorial @becedario, Serie Sociología, 2006.
- Câmara, Cascudo, Luis da, *Meleagro, depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir, 1951.
- Canet, Carlos, *Lucumi, Religión de los yorubas en Cuba*. Miami, AIP Publication Center, 1973.
- Cantón Delgado, Manuela, *La razón hechizada*. Teorías antropológicas de la religión. Editorial Ariel, Barcelona 2001.
- Capone, Stefania, *A busca da África no Candomblé*. Tradição e Poder no Brasil. Rio de Janeiro, Pallas Contra Capa, 1999 [2004].
- Caravantes, Carlos M., Mujeres originarias y discurso decolonial, *Hojas de Warmi*, nº 17. 2013. Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Cardoso de Oliveira, Luis Roberto, *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2002.
- Carneiro, Edison, *Ladinos e crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: 1964.
- , *Candomblés da Bahia*. Ed. Ouro, 1961.
- Carvalho, José Jorge, A força da nostalgia. A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros. *Série Antropologia* Nº59, Departamento de Antropologia, Brasília DF 1987.
- , *O quilombo do rio das rãs. Histórias, tradições, lutas*. Salvador, Editorial EDUFBA. 1996.
- , *Cantos sagrados do xangô do Recife*. Brasília, Fundação Cultural Palmares, 1993.
- , A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica. *Série Antropologia*, Nº 285, Departamento de Antropologia, Brasília DF, 2000.
- , Poder e silenciamento na representação etnográfica. *Série Antropologia*, Nº 316, Departamento de Antropologia, Brasília DF, 2000.
- , Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable. *Série Antropologia*, Nº 311, Departamento de Antropologia, Brasília DF, 2002.
- Castellanos, Isabel, “*Abre kutu wiri ndinga: Lydia Cabrera y las lenguas afrocubanas*” en : *En torno a Lydia Cabrera*. Miami (Fl.) Editora Universal 1987.
- Castellanos, Jorge; Isabel Castellanos, *Cultura afrocubana 1. El negro en Cuba, 1492-1844*. Ediciones Universal. Miami 1988.

- , *Cultura afrocubana 2. El negro en Cuba, 1845-1959*. Ediciones Universal. Miami, Florida, 1990.
- , *Las religiones y las lenguas 3*. Ediciones Universal. Miami, Florida, 1992.
- , *Letras, Música, Arte 4*. Ediciones Universal. Miami, Florida, 1994.
- Castells, Manuel, *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo, Paz e Terra, 1996.
- Cavalcanti, Pedro, *As seitas africanas do Recife*. En Pinto, Roquette et al. *Estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.
- Cepero Bonilla, Raúl, *Azúcar y abolición*. Editorial Crítica, Barcelona, 1976.
- Costa Lima, Vivaldo, *A família de santo nos Candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, Salvador 1977.
- Dantas Pereira, Zuleica, *O terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder*. Dissertação de mestrado em antropologia. PPGA-UFPE, Recife, 1994.
- , Perseguida por Agamenon Magallanes: marcas de memória de uma mãe-de-santo pernambucana. *Revista Symposium*, 3 (nº especial): 65-70, 1999.
- , *O combate ao catimbó: práticas represivas às religiões afro umbandistas nos anos trinta e quarenta*. Recife, PE. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco, 311 p. 2001.
- Díaz Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales, teorías antropológicas del ritual*. Barcelona Editorial Anthropos. 1998.
- Duarte, Abelardo, *Catálogo ilustrado da Coleção Perseverança*. Maceió. Deca, 1974.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid Ediciones Akal. 1992.
- Durkheim, Émile; Marcel, Mauss, “Sobre algunas formas primitivas de clasificación” en E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología social)*. Barcelona, Ariel 1996.
- Dussel, Enrique, *História da Igreja Latino-Americana (1930 a 1985)*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- Efundé, Agún, *Los secretos de la santería*. Miami, Florida EDICIONES UNIVERSAL, 1996.
- Elbein Santos, Juana, *Os nagô e a morte*. Vozes, Petrópolis, 2002.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*. Morfología y dinámica de lo sagrado. Madrid. Ediciones Cristiandad., 1981.
- Espinosa, Felix; Amadeo Piñero, *Ifá y la creación*. Madrid, Ediciones cubanas 1997.
- Esteva Fábregat, Claudio, *El mestizaje en Iberoamérica*. Madrid, Editorial Alhambra, S.A. 1988.

- Evans-Pritchard, E. E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona, Anagrama, 1976.
- , *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI, 1991.
- , *La religión Nuer*. Madrid, Taurus, 1980.
- , *Ensayos de antropología social*. Madrid, Siglo XXI, 1990.
- Feraudy Espino, Heriberto, *Yoruba, un acercamiento a nuestras raíces*. Ediciones ORISHAS de Cuba, 1994.
- Fernandes, Gonçalves, *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- , Novas investigações sobre as seitas afro-brasileiras. *Neurobiologia*, tomo III: 182-194, Recife, 1940.
- , *O sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Guairá, 1941.
- Ferretti, Mundicarmo, *Desceu na guna o caboclo no tambor de mina*. São Luís, Editorial EDUFMA 2000.
- Figueiredo Angela; Ramón Grosfoguel, ¿Por qué não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas Universidades Públicas Brasileiras. *Ciência e Cultura* (SBPC), v. 59, p. 36-41, 2007.
- Figueiredo Ferretti, Sergio, *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/Fapema, 1955.
- , *Querebentã de Zomadônu*. São Luís, Editorial EDUFMA 1996.
- Fonseca, Eduardo, *Candomblé a dança da vida*. Recife, Massangana, 1999.
- Fonseca Hernández, Carlos; María Luisa Quintero Soto, La Teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, año 24, número 69, enero-abril de 2009, pp.43-60.
- Franco, Jose Luciano, *Comercio clandestino de esclavos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1980.
- Freire, Gilberto de Melo, *Casa-grande & senzala*. Brasília: Editora Universidade, 1963 (1933)
- , *Manifesto regionalista*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1967 (1926).
- , *O Que Foi o 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife. Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Recife: FUNDARJ, Ed.Massangana, 1988. (Fac-símile de Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937).
- , *Pai Adao, babalorixá ortodoxo*. En Fonseca, Edson Nery das Pessoas (org.) *Coisas & Animais*. São Paulo. Edición especial para MPM Propaganda MPM-Casabranca Propaganda, 1979, pp. 29-30. Reproducido de O Cruzeiro (Rio de Janeiro), 4 de febrero de 1961 donde salió con el título “A propósito de um balorixá afro-brasileiro” Massangana, 1996.
- Freitas, Geovani Jacó de, *Ecos da violência: narrativas e relações de poder no Nordeste canavieiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

- Frigerio, Alejandro, La expansión de Religiones Afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives De Sciences Sociales Des Religions* , 2002, 117 (janvier-mars) 127-150.
- Fry, Peter, Mediunidade e sexualidade. En: *Religiao e Sociedade*, 1 (1) 1977, pp. 105-123.
- Fry, Peter y Macrae, Edward, *O que é homossexualidade*. São Paulo, Abril/Brasiliense, 1985.
- Garcia Ronda, Denia (compiladora), *¡Aquí estamos! El negro en la obra de Nicolás Guillén*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*. Barcelona, Ediciones PAIDOS. 1989.
- , *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Gedisa. 6ª reimpresión, 1995.
- Germana, César, Una epistemología otra: El proyecto de Aníbal Quijano. *Nómadas* (Col), núm. 32, abril, 2010, pp. 211-221. Universidad Central, Colombia.
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, MA. Harvard University Press. 1993.
- Guimarães, Alfredo Antonio Sérgio, *Manoel Querino e a formação do "pensamento negro" no Brasil, entre 1890 e 1920*. Departamento de Sociología- USP, 2004.
- Giobellina Brumana, Fernando, *Las formas de los dioses. Categorías y clasificaciones en el candomblé*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1994.
- , *Sentidos de la Antropología, antropología de los sentidos*. Universidad de Cádiz, 2003.
- , *Soñando con los dogon. En los orígenes de la etnografía francesa*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2005.
- , *La Jurema y otras yerbas*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2013.
- Giobellina Brumana, Fernando; González Martínez Elda, Umbanda. El poder del margen. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000.
- Góis Dantas, Beatriz, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1998.
- , Repensando a pureza nagô. , En *Religião e Sociedade*, Nº 8, 15-20, Rio de Janeiro, 1982.
- Gonçalves Silva, Vagner, Orservação participante e escrita etnográfica. En Soares Fonseca, María Nazareth (org.). *Brasil Afro-brasileiro*. Belo Horizonte: autêntica., P. 285-306, 2000.
- González-Wippler, Migene, *Santería*. La religión. Llewellyn Español, Minnesota, 1999.
- Gudolle Cacciatore, Olga, *Diccionario de cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitaria, 1988.

- Guerra, Lucia Helena, Memória e etnicidade no Quilombo Ilê Axé Oyá Meguê. *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 47, num. 3, septiembre-diciembre, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2011.
- Guillén, Nicolás, *Obra poética 1920-1958*. Bolsilibros Unión, La Habana, 1974.
- Gutiérrez Azopardo, Ildefonso, *La población negra en América. Geografía, historia y cultura*. Santa Fe de Bogotá, Editorial El Buho, 2000.
- , *Los afroamericanos. Historia, cultura y proyectos*. Santa Fe de Bogotá, Editorial El Buho, 1996.
- Gutiérrez Azopardo, Ildefonso; Gago García, Cándida, *Atlas de Afrodescendientes en América Latina*. Madrid, IEPALA, 2011.
- Hiriart, Rosario, *Lydia Cabrera: vida hecha arte*. New York, Torres, Library of Literary Studies, 1978.
- , *Más cerca de Teresa de la Parra* (Diálogos con Lydia Cabrera). Caracas. Monte Ávila, 1980.
- Hofbauer, Andreas, Pureza nagô, (re)africanização e dessincretização. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Diversidades e (Des)Igualdades. Salvador, 7-10 agosto de 2011. Universidade Federal da Bahia (UFBA), PAF I y II, Campus de Ondina.
- Hovelacque, Abel, *Les Nègres de l’afrique sus- équatoriale*, Paris, 1889.
- Iniesta, Ferrán, *Kuma. Historia del África Negra*. Biblioteca de estudios africanos. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1998.
- Ki-Zerbo, Joseph, *Historia del África negra*. 1. *De los orígenes a siglo XIX*. Alianza Editorial. Madrid 1980.
- , *Historia del África negra*. 2. *Del siglo XIX a la época actual*. Alianza Editorial. Madrid 1980.
- Laburthe-Tolra, Phillipe; Jean Pierre Warnier, *Etnología y Antropología*. Ediciones Akal, Madrid, 1998.
- Lachatañéré, Rómulo, *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales, 1992 (1942).
- Lahave Guerra, Rosa María de; Rubén Zardoya Loureda, *Yemayá a través de sus mitos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1996.
- Lamas, Marta. Género, diferencias de sexo y diferencia sexual. *Debate feminista*, Año 10. Vol. 20. Octubre 1999, pp. 84-106.
- , Introducción. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM-Porrúa, México, 1997, pp. 9-20.

- , La antropología feminista y la categoría de género. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM-Porrúa, México, 1997, pp. 97-125.
- Landes, Ruth, *A cidade das mulheres.*, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1967.
- Leal da Rosa, Hildo, *Cartilha da Nação Xambá*. Olinda, s.n. 42 p. 2000.
- Leo di, Octavio, *El descubrimiento de África en Cuba y en Brasil*. 1889-1969. Madrid, Editorial Colibrí, 2001.
- León-Portilla, Miguel, La América Latina: múltiples culturas, pluralidad de lenguas. En *Casa de las Américas*, La Habana, a. XXXII, n° 185, oct-dic 1991, p. 32.
- León Teixeira, Maria Lina, “Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé”. En Marcondes de Moura, C. Eugênio (Org.). *Candomblé: religião de corpo e alma*. São Paulo, Pallas, 2000, p. 33-52.
- Lépine, Claude, *Análise Formal do Panteão Nagô*. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1978.
- Lévi-Strauss, Claude, *La vía de las máscaras*. Siglo XXI Ed. 4ª edición, Madrid, 1989.
- , *Mitológicas*. I. Lo crudo y lo cocido, México, FCE, 1968; II. De la miel a las cenizas, México, FCE, 1972; III. El origen de las maneras de la mesa, México, Siglo XXI, 1970. IV. El hombre desnudo. Siglo XXI Ed. Cuarta edición en español, Madrid, 1987.
- , *Tristes trópicos*. Ediciones Paidós. 2ª edición, Barcelona 1992.
- , *El pensamiento salvaje*. Editorial Fondo de cultura económica. 7ª reimpresión, México 1992.
- , *Antropología estructural*. Paidós Básica, Barcelona, 2ª reimpresión, 1995.
- , *Antropología estructural II*. Mito, Sociedad, Humanidades. Siglo XXI Ed. 9ª edición en español, Madrid, 1995.
- , *Mito y significado*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *How natives think*. Londres, Allen y Ullwin, 1925.
- , *The Notebooks on Primitive Mentality*. Oxford, Blackwell, 1975 (1949).
- , *El alma primitiva*. Barcelona, Península, 1985[1974].
- Lima, Ari, A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual?. *Afro-Ásia*, número 25-26, Universidade Federal da Bahia, Bahia, Brasil, 2001, PP. 281-312.
- Lima, Olavo Correia, *A casa de Nagô*. Sao Luis. UFMA, 1981.
- Lindoso, Dirceu, *Utopia armada: Rebelião De Pobres Nas Matas Do Tombo Real (1832-1850)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.



- Lisón Tolosna, C., *Antropología social y hermenéutica*. Madrid, F.C.E. 1983.
- , “Informantes: in-formantes”. En *Revista de Antropología Social*, nº 9, Madrid, Universidad Complutense, 2000.
- Lody, R., *Pano da Costa*. Rio de Janeiro. Campanha de Defesa do Folclore brasileiro, 1977.
- , *Samba de Cabocio*. Rio de Janeiro. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1977.
- , *Santo também come*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais; Rio de Janeiro, Artenova, 1979.
- , *Artesanato Religioso Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro, IBAM, 1980.
- , *Tem dende tem axé: etnografía do dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- Lowie, Robert H., *Religiones primitivas*. Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Maggie, Ivonne, *Medo do feitiço*. Rio de Janeiro. Archivo Nacional, 1992.
- , *Guerra de Orixá: Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- Maio, Marcos Chor, O projeto UNESCO: ciências sociais e o “credo racial brasileiro”. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 115-128, junio/agosto 2000.
- Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*. Barcelona, Ariel Ed., 1994.
- Marcondes Moura, Carlos E., (Ed.): *Bandeira de Alairá (outros escritos sobre a religião dos orixás)*. São Paulo, Nobel, 1982.
- , *Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, EDICON/EDUSP, 1989.
- Martín Casares, Aurelia, *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid .Ediciones Cátedra, Universitat de València (Grupo Anaya). 3ª edición, 2012.
- Martínez Montiel, Luz María, *Africanos en América*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2008.
- Matory, J. Lorand., As rotas e as raízes da nação Transatlântica, 1830-1950. En *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, n. 9, Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, 1998.
- , *Sex and the Empire that is No More*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- , Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. En REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p.215-231.
- Matta da, R., *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, Koogan, 1985.
- , Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, año 4, nº 9, Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, 1998.
- , Jeje: repensando nações e transnacionalismos, en: *Mana*. 5(1), Rio de Janeiro, Contra Capa/ PPGAS-UFRJ, 1999.

- Mauss, Marcel, *Lo sagrado y lo profano*. (Obras I). Barcelona, Barral, 1970.
- Meillassoux, Claude, *Antropología de la esclavitud*. Siglo XXI Editores, Madrid 1990.
- Menezes, Lia, *As Yalorixás do Recife*. Recife, Funcultura, 2005.
- Métraux, Alfred, *Vodú*. Editorial Sur, Buenos Aires, 1963.
- Moncó, Beatriz, *Antropología del género*. Editorial SINTESIS. Madrid 2011.
- Montero, P., Religião, modernidade e cultura: novas questões. En F. Teixeira; R. Mendes (orgs.) *As religiões no Brasil – no continuidades e rupturas*. Petrópolis. Vocês, p. 249-263, 2006.
- Morejón, Nancy, *Recopilación de textos sobre Tomás Guillén*. La Habana: Casa de Las Américas, 1974.
- , Ensayos. La Habana, Letras Cubanas, 2005.
- Moreno Fraginals, Manuel, (ED) *Africa en América Latina*. Mexico: siglo XXI. 1977.
- Mott, Luis, *Escravidão e homossexualidade*. Salvador (mimeo) 1982a
- , *Os sodomitas no Brasil colonial*. Salvador (mimeo), 1982b
- Motta, Roberto, “Jurema”. Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco. Recife, volante nº 22, 1977.
- , De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre: estudos afro-brasileiros – 1896-1934. *Revista do Arquivo Público*, Recife, v. 31-32, n. 33-34, p. 50-59. 1977-1978.
- , *Cidade e devoção*. Recife. Edições Pirata, 1980.
- , *Bandeira de Alairá: a festa de Xangô-São João e problemas do sincretismo*. Editora Nobel, São Paulo, 1982.
- , Catimbós, xangós e umbandas na região do Recife. En Motta, Roberto (org.) *Os afro-brasileiros: anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Massangana, 1985.
- , *Edjé Balé. Algunos Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco*. Recife, Tesis para el Concurso de Professor Titular – UFPE, 1991.
- , Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: *Revista antropológicas. Ano II, Vol. 2, Série Religiões Populares*, Recife, Ed. Universitária-UFPE, 1997.
- Neves, Rafael Ulises, *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas*, Tesis (Doctorado em Sociologia e Antropologia) Universidade Federal de Rio de Janeiro, 2004.
- , O não dito na obra de Arthur Ramos. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 24, n. 2 p. 491-507, maio/ago, 2009.
- , Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1921” em Alagoas, Brasil. *Etnográfica* [Online], vol. 14 (2), 2010.

- Nina Rodrigues, Raimundo, "O animismo fetichista dos negros baianos", en *Revista Brasileira*. Rio de Janeiro: 1896.
- , "Ilusões da catechese", en *Revista Brasileira*. Rio de Janeiro: 1897.
- , A locura epidémica de caduros, Antonio Conselheiro e os jagunços, Rio de Janeiro: Sociedade "Revista Brasileira", 1897.
- , *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1938.
- , Os africanos no Brasil. São Paulo, companhia editora nacional, 1945.
- , *A troia negra (Erros y lagunas da Historia de Palmares)*. Bahía: Progreso, 1954. (1905).
- , *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1982 (1933).
- Oliver, Roland ; Anthony Atmore, *África desde 1800*. Alianza Editorial, Madrid 1997.
- Ortiz, Fernando, *Hampa afro-cubana: los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. La Habana: 1973 (1906).
- , *Los negros esclavos*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales 1992 (1916).
- , "La fiesta afrocubana del Día de Reyes" en : *Los cabildos y la fiesta afrocubana en el Día de Reyes*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 1992 (1920).
- , *Nuevo catauro de cubanismos*. La Habana: Imprenta "El siglo XX", 1924.
- , "El cocoricamo y otros conceptos teoplásmicos del folklore afrocubano". En Archivos del folklore cubano (IV,4). La Habana, octubre a diciembre de 1929.
- , *El emblema de la Sociedad de Estudios afrocubanos* en *Estudios afrocubanos*. Vol. 1, nº 1. La Habana, 1937.
- Ortiz, Renato, A morte branca do feiticeiro negro. Rio de Janeiro, *Religião e Sociedade*, 1(1), 43-50, 1977.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial 2001.
- Oyewumi, Oyeronke, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Pandolfi, Dulce Chaves, *Pernambuco de Agamenon Magalhães*. Recife: Ed. Massangana, 1984.
- , *Repensando o Estado Novo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999.
- Parker, R., *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best Seller, 1991.
- , *Abaixo do Ecuador*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

- Peixoto, Fernanda Aréas, *Diálogos brasileiros. Uma Análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, Editora Universidade de São Paulo, 2000.
- Pereda Valdez, Ildelfonso, *Lo negro y lo mulato en la poesía cubana*. Montevideo: Ciudadela, 1970.
- Pérez de Barradas, José, *Los mestizos de América*. Editorial Espasa-Calpe, S.A., Madrid 1976.
- Pérez Medina, Tomás., *La santería cubana. El camino de Osha. Ceremonia, ritos y secretos*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.
- Pernambucano, Ulisses, As doenças mentais entre os negros de Pernambuco. En *Estudos Afro-brasileiros: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro de Recife, 1934. Vol I Rio de Janeiro, Ariel*.
- Piñuel Raigada, J. L., *Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido*. Estudios de Sociolingüística 3 (1) 2002, pp. 1-42.
- Pollack, Michael., *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos históricos. Rio de Janeiro, v.2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- Prandi, Reginaldo, *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, HUCITEC/EDUSP, 1992.
- , Deuses africanos no Brasil contemporâneo (introdução sociológica ao candomblé de hoje). En: *Horizontes Antropológicos*. N.º 3, Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, 1995.
- , *Herdeiras do axé*. Sao Paulo, Hucitec, PP. 1-50, 1996.
- , *Mitología dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- , *Encantaría brasileira. O Livro dos Mestres, Caboclos y Encantados*. Pallas, Rio de Janeiro 2001.
- , *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das letras, 328 p. 2005.
- Pujadas, J., *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid, CIS, 1992.
- Querino, Manuel., *Costumes africanas no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988 (1938).
- , *Costumes africanas no Brasil*. 2ª Edição ampliada e comentada. Editora Massangana, Recife, 1988.
- Quijano, Aníbal, Colonialidad del poder, globalización y democracia. En Edgardo Lander (comp.). *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, UNESCO–Clacso, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 20–242.
- , Colonialidad, globalización y democracia, En *Tendencias básicas de nuestra época. Globalización y democracia*, Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Caracas, 2001, pp. 25–61.

- , Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.). *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, UNESCO–Clacso, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 20–242;
- , Colonialidad y modernidad/racionalidad, En *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.
- , Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), *Pasos*, Nº 127, septiembre-octubre, San José de Costa Rica, 2006.

Radcliff-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Península, 1972.

Ramos, Arthur, *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

- , *O folclore negro brasileiro*. São Paulo: Gráfica Carioca, 1945.
- , *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1971.
- , *O negro brasileiro*. Fundação Joaquim Nabuco. Editora Massangana. Recife 1988.
- , *Introdução à Antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1989.

Reis, Joao José, Magia jeje na Bahía: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 8,n. 16 mar. 1988.

Ribeiro, René, *Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife: IJNPS, 1952.

- , Personality and the Psychosexual Adjustment of Afro-Brazilian cult members. *Journal de La Societé des Américanistes*, 1969.
- , *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife, MEC/IJNPS, 1978.
- , Introdução. En: Ramos, Arthur. *O negro brasileiro*. Recife: Massagana, 1988.

Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1999.

Rios Do Nascimento, Luis Felipe, Lôce, Lôce, Metá Rê Lê! Homossexualidades e transe(tividade) de gênero no candomblé de nação. Dissertação de mestrado em *Antropologia cultural*. Recife. Universidade Federal de Pernambuco, 1977.

- , A influência da religião na construção da pessoa: a identidade mítica no xangô-umbandizado. En: Vieira Filho, Nilson, *Clínica psicossocial*. Recife, Ed. Universitária. 1988.
- , Cultura popular: a atualidade da noção. in: *Revista Antropológicas. série especial: Cultura popular. ANOII, vol. 1*, Recife, PPGA-UFPE/Ed. Universitária, 1997b.
- , Projeto-doutorado: Gênero, sexualidade e reprodução sociocultural nas religiões afro-pernambucanas. IMS-UERJ, Mimeo, 1999.

- , Em busca da tradicionalidade: geração, gênero e sexualidade no candomblé baiano-carioca. *Sexualidades, Gênero e Sociedade*. Año 8, n 17. Rio de Janeiro: IMS-UERJ, 2002.
- , *O feitiço de Exu – um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social/UERJ, 2004.
- Rodriguez Monroy, Amalia, Bajtin y el deseo del Otro: lenguaje, cultura y el espacio de la ética. En Iris M. Zavala (Coord.), *Bajtin y sus apócrifos*, Anthropos, Barcelona, 1996.
- Romero Bateman, Clara, *La santería en Cuba*. Fapa Ediciones. Barcelona 1999.
- Rubiera Castillo, Daysi; Ines María Martiatu Terry, *Afro cubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2011.
- Ruiz Olabuénaga, J. I., *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.
- Said, Edward W., *Cultura e imperialismo*. Editorial ANAGRAMA. Barcelona 1996.
- Sánchez, Julio, *La religión de los orichas. Creencias y ceremonias de un culto afro-caribeño*. Puerto Rico. Colección Estudios Afrocaribeños. 4ª edición, 1997.
- Sandoval, Alonso de, *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid. Alianza Editorial, 1987.
- Sanmartín Arce, R., La entrevista en el trabajo de campo. En *Revista de Antropología Social* nº 9, Universidad Complutense, 2000.
- Santos, Deoscórides dos, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana. Jesús Montero, 1940.
- Santos, Jocélio Teles dos, *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, Sarah Letras, 1995.
- , *Contos negros de Bahia*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1961.
- , *La africanía en la mística folklórica de Cuba*. La Habana. Editora Universitaria, 1965 [1950].
- , *Los negros curros*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales, 1986.
- Sarduy, Severo., *Antología*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 2000.
- Scott, Russel P., O homen na matrifocalidade: gênero, percepções e experiências do domínio doméstico. En *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, maio / Fundação Carlos Chagas, 1990.
- Segato, R., *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB, 1995.
- , *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo 1, 3010, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

- , *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- Silva, Vagner Gonçalves da, *Orixás da metrópole*. Petrópolis. Vozes, 1995.
- Silverstein, Leni, Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia. En *Religião e Sociedade*, vol 4, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1979.
- Stocking, George, *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*. Madison, WI. University of Wisconsin Press, 1983.
- Suárez-Galbán Guerra, Eugenio, De "Tembandumba de la Quimbamba" a "Sóngoro Cosongo" (o de Palés a Guillén). *Quaderni ibero americani: Attualità culturale della Penisola Iberica e dell'America Latina*, N°95, 2004, págs. 52-75 .
- Taylor, Charles, The politics of recognition. En Guttman, A. (org.). *Multiculturalism and the politics of recognition*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Taylor, S. J. ; R., Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, Paidós, 1992.
- Tylor E. B., *Cultura Primitiva I*. Madrid, Ayuso, 1977.
- , *Cultura Primitiva II* (La religión en la cultura primitiva). Madrid, Ayuso, 1981.
- Thomas, Hug, *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Barcelona, Planeta, 1998.
- Valente, Waldemar, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3ª ed. Sao Paulo, Ed. Nacional, 1977.
- Vandezande, René, *Catimbó: forma nordestina de religião mediúnica*. Dissertação de mestrado em sociologia. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1975.
- Velho, Otávio, Ocativeiro da besta-fera. *Religião e Sociedade*, 14/1, 1987.
- Verger, Pierre, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bènin et Bahía de Todos os Santos du XVIIe au XIX siècle*. París-La Haya: Monton & Co., 1968
- , *Orixás da Bahia. Iconografia dos deuses africanos no Candomblé de Bahía*. Salvador, UFBA, Editora Raízes Artes Gráficas, 1980.
- , *Orixás*. Sao Paulo, Corrupio, 1981.
- , *Fluxo e refluxo do trafico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos deos émulo XVII a XIX*. 3ª ed. Sao Paulo, Corrupio, 1987.
- Vuola, Elina, *Teología feminista. Teología de la liberación*. IEPALA Editorial. Madrid 2000.
- Wafer, Jim. *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- Weber, Max, *Sociología de la religión*. Buenos Aires, La Pléyade, 1978.
- Wittgestein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Berceclona, Ed. Crítica, Grijalbo, 1988.
- , *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona, Paidós, 1992.

—, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza Universidad, 1994.

Zahan, Dominique, *Espiritualidad y pensamientos africanos*. Madrid. Ediciones Cristiandad, 1980.





# ANEXOS

---



## ANEXOS

1. Documento 1. Esquema de la conexión ritual y consanguínea entre el Sítio de Pai Adão y el terreiro de Lydia Alves. Elaborado por: Aída E. Bueno Sarduy.
2. Documento 2: Convenio para la restauración del Conjunto Ritualístico del Terreiro OBÁ OGUNTÉ-SÍTIO DE PAI ADÃO, firmado en el año 2010. (Proyecto de Restauración entre la Prefeitura do Recife (Secretaria de Cultura) la FUNDARPE, la Fundação Gilberto Freyre y el terreiro OBA AGUNTÉ-SÍTIO DE PAI ADÃO). Se conceden R\$ 80.000 reales (aproximadamente 26.000€) para dicha restauración. Como puede observarse en el documento, el nombre de Inês, la fundadora del terreiro, no consta en el documento, denominándose Sítio de Pai Adão o Terreiro Obá Ogunté.
3. Documento 3. Carta fechada en Recife, el 21 de diciembre de 1938, mediante la cual la iyalexá Lydia Alves da Silva se dirigió al Inspector General de la policía del Estado de Pernambuco, solicitando el “libre funcionamiento” del CENTRO ESPÍRITA SANTA MARIA DE FÁTIMA, liderado por ella. La concesión de esta solicitud marcó la reapertura de los terreiros en Pernambuco, después de la gran represión sufrida por los terreiros, conocida como “O Quebra”, durante la implantación del “Estado Novo”.
4. Documento 4. Resolución N° 05/85 en virtud de la cual se declara monumentalizado el Terreiro Obá Ogunté. Fechado en Recife, 14 de agosto de 1985.
5. Documento 5. Les abolitions dans les antilles. Y Bénot y M. Dorigny.